



الإشكاف الثاني  
زهير المحمّد





























































































































































































في الحالية نفسها، ولم يكن للنظر سرون يستطيعون تجاهلها. وكانت  
فحركات الاسكندر قد خلقت، فوق ذلك، علاقات اجتماعية جديدة  
كان يجب أن تنجم عنها تناقضات جديدة. فقد رأى الفلاحون  
الشرقيون تفاقم حالتهم وروا أسياهم الجسد، الجنود اليونانيين-  
المقدونيين، الموظفين الملكيين، يقتضون منهم، حين لا يكون للملك،  
نفسه، يقتضي ذلك، أعمال سخرة وجزية وأتوات بمزيد من القسوة.  
وقد حلت محل للملك البعيد، وغير الناجع غالباً، إدارة مدققة وإن لم تكن  
ذات كفاية دائماً. ومنذ ذلك الحين، وجدت همرة اضطرابات مهددة،  
دائماً، وإمكانية تواطؤ، ما وراء حاجز الحضارات، بين هؤلاء الفلاحين  
المحليين، والذين كانوا يتجهون، في المدينة، إلى أن لا يعودوا يشكلون  
سوى مجموعة واحدة من المقهورين، من رجال أحرار فقراء وعبيد.

وهذه النقطة الأخيرة هي التي ينبغي، فعلاً، إبراز قيمتها دون أن نغفل عن  
التعقيد البالغ للواقع. ففي حين لم يكن أبداً، من شأن الرجال الأحرار  
الفقراء، في القرن السابق، أن يشاركوا عبيداً في نضالهم، فلا يمرورهم إلا  
للحصول على قوة مساندة، فإنه لم يكن من النادر، في القرن الثالث،  
وأكثر من ذلك، في القرن الثاني، أن يركب الرجال الفقراء الأحرار منهم  
والعبيد بين جهودهم للقضاء على الغنى المكروه. ويمكن أن نرى في ذلك  
نتيجة للمناهج العالمية في العصر الهلنستي. ولكن المخطاط للمدينة يفسر  
هذه التحالفات أكثر، أيضاً، من هذه للمناهج التي يمكن الشك أنه كان  
لها صدى شعبي. ففي القرن الرابع، كان أشد الأثنيين بؤساً يرى نفسه  
فوق الغني الدخيل أو المصري للنحدر من عبيد - وكان كذلك فعلاً.  
أما في القرن الثالث، فلم تعد للمواطنة سوى شرف فارغ ومحتفظ به،  
فوق ذلك، غالباً، للأغنياء. ومنذ ذلك الحين، لم يكن الرجل الفقير الحر  
يكاد أن يتميز عن العبد الذي جمعه، معه، بؤس مشترك، وكان كلا  
الأثنين ينتظران خلاصهما من سيد طيب أو من ثورة أو من الظرف.

ونادرا ما كانت هذه الثورات عضوية. وعندما كانت كذلك، فإنها سرعان ما كان "يستولى عليها". وما يهمنا هنا، هم أن نحاول استخلاص الأيديولوجية، أو الأيديولوجيات، التي أمكن أن تعطىها تبريرا، على الأقل، إن لم نحدد. وينبغي علينا، من أجل ذلك، تمييز بعض الأمثلة: مثال ملوك سبارطة الإصلاحيين، مثال أريستونيكوس من برغاموس ومثال الفراكسيين أخيرا.

لقد رأينا، قبل قليل، أن سبارطة كانت أحد النماذج التي استوحى منها منظرو القرن الرابع الإصلاحيون. ولكن سبارطة كانت، في القرن الرابع، على وجه الدقة، قد كتفت عن أن تكون "مدينة للتساوين" هذه التي كان يمتدحها للمعجبون الأثينيون بها. فحرب البيلوبونيس، كانت قد عجلت، هنا، كما في أمكنة أخرى، بتطور ربما يكون قد بدأ، فعلا، منذ القرن الخامس. وفي القرن الرابع، لم تعد المساواة السبارطية سوى كلمة حرفاء، وزاد عدد السبارطيين الذين هبطوا إلى مصاف "الأدنياء" لعدم قدرتهم على تقديم نصيحتهم إلى "السيسيرون"، في حين أن الأرض تركزت، منذ قانون الحاكم أيتادوس، بين عدد صغير من الأييدي. ويقول بلوتاركوس، وهو مصدرنا الرئيسي فيما يتعلق بتاريخ الملكية الإصلاحيين آجيس الرابع وكليومينوس الثالث، أن كل أرض لوكانيا كانت، حوالي منتصف القرن الثالث، بين أيدي حوالي مائة شخص. ولم يكن يمكن لهذا الوضع الذي يضعف المدينة كثيرا ويحرمها، خاصة، من قوتها العسكرية، أن يستمر. ومن هنا جاءت مشاريع الإصلاح التي صاغها للملك آجيس الرابع لإعادة دستور ليكورغوس بتقسيم جديد للأراضي. وبلوتاركوس الذي يستعمل رواية المؤرخ الأثيني فيلاركوس، للماصر للأحداث، يلخص التدابير التي قررها الأمر الشاب كما يلي: "... كانت الأحكام الجديدة (القانون) تتضمن تأجيل الديون وقسمة جديدة للأرض. فسوف تقسم الأرض، من وادي بيلينا إلى جبل

تاجيت، ومن مالپوس إلى سيلازوس، إلى أربعة آلاف وخمسمائة حصاة، وإلى خمسة عشر ألفا خارج هذه الحدود. وسوف تخصص حصص خارج للحدود القادرين على حمل السلاح، وخصص الداخل للسيارطين أنفسهم الذين سيكمل عددهم بضم جنود وأجناب مزدوين بتربية ليرالية وجيدة التطبيق ويكونون في زهرة العمر". (أجيس، ٨). وكان الأمر يطور، بالنسبة للسيارطين، حول استعادة نوع حياتهم الجماعي التقليدي الذي كان قد صنع عظمتهم وقوتهم. إلا أن الظروف التي حدثت، في العصر القديم، أصالة النظام السبارطي لم تعد، مهما كانت، تنطبق على وضع العالم اليوناني في القرن الثالث، فخصوم أجيس أفضلوا، إذن، الإصلاح. وبعد بضع سنوات، سوف تستعاد مشاريع أجيس من جانب كليومينوس الثالث، ابن خصمه الملك الثاني ليونيدس. وكان كليومينوس قد تزوج أرملة أجيس التي ربما تكون قد أنثرت عليه. ولكنه، خاصة، كان قد تابع، في سبارطة، المدروس التي ألفها، فيها، ليمض الوقت، سفروس من بورستينوس، وكان تلميذا لزيون من سيتيوم. وكان القدامى يفسحون، من قبل مكانا واسعا للتأثير الذي ربما يكون سفروس قد مارسه على كليومينوس. ومعظم الحديشين يقرّون هذا الرأي الذي عورض، مع ذلك مؤخرا. وهو يردنا إلى مسألة المستوى الاجتماعي والسياسي للرواقية. وهذه الأخيرة يمكن أن تلخص، بإيجاز، في العبارتين التاليتين: فمن جهة أولى، كان الطابع المالي للرواقية يودي، بالضرورة، إلى مفهوم المساواة بين البشر، إلى نفي كل فرق بالطبيعة بينهم. ولكن هذا لا يصل، من جهة أخرى إلى إعادة مساواة النظام الاجتماعي القائم، بالضرورة. ومن المعروف، جيدا، على العكس من ذلك، أن ممثلي الرواقية، في العصر الذي عرفت، فيه، أكبر غولها، كانوا موجدوين إلى جانب الملوك الهلنستيين الذين كانوا مستشارين لهم، أو إلى جانب جنرالات رومان يعلمونهم الفلسفة اليونانية. هل هاتان

العبارتان متناقضتان؟ الواقع، والأمثلة الأخرى التي ستترقب عندها مستين ذلك بوضوح أكبر، هو أن العالمية الرواقية، وكانت، نظرياً على الأقل، تستطيع الوصول إلى مساهلة النظام الاجتماعي، لم تكن تفكر في وسائل إقامة نظام أعلى غير اللجوء إلى الملك للنقذ والمحسن القادر، وحده، على منح العدالة للبشر. وكان ذلك نقلاً من عالم المدينة الضيق إلى العالم غير المحدود لـ "الواكومين"، أي فكرة الملك الفيلسوف الأفلاطونية. وإذا عدنا إلى كليومينوس، فإنه حصل على إقرار الاشتراك في الخيرات، وسرعان ما وضع إصلاحه موضع التطبيق بعد أن تخلص من خصومه ومن الحكام. وقد تلقى المواطنون تربية مكرسة لتجعل منهم سبارطين حقيقيين ولتخلق، لديهم، الميل إلى نظام سبارطة القديمة المتكشف. ويقول لنا بلوتاركوس أنه ربما يكون سفهوس، شخصياً، قد شارك في هذا الإصلاح للطباع السبارطية الذي كان كليومانوس أول من انصاع له. إلا أنه إذا كان الأمر يدور، بالنسبة لملك سبارطة، حول عودة إلى التقليد السبارطي القديم الذي راحته وصحته الرواقية المعاصرة، فقد كان يدور، بالنسبة لجماهير البيلوپونيز الفقيرة، حول ثورة اجتماعية كانوا يتمنون رؤيتها تنتشر في كل البلد. ومن هنا كان خوف الملاكين وخوف للدافع الرئيسي عنهم، ستراتيحي الرابطة الآشية، أراتوس من سيسيون. وقد كتب بلوتاركوس يقول: كان يستهول إلغاء القنانة وغرض الطبقات الفقيرة، وكان ذلك أسوأ مأخذ له على كليومينوس. لذلك أرمي، هو وكل آشيا، عند أقدم المقدونيين، عابداً صولجان ملوكهم وأرديتهم وخاضعاً لأوامر حكامهم كيلا يبدو منصاعاً لأوامر كليومينوس" (حياة أجييس وكليومينوس، ٣٧). وألقى التدخل للمقدوني محاولة ملك سبارطة. وسوف يستعدها، من جديد، بعد بضعة عقود، مقتصب، هونابيس، الذي أعطى مشروعه منحى أكثر ثورية بكثير بضمه إلى الجنود قسماً من العبيد المحررين والذين أصبحوا "نيوبوليتيه"، أي

مواطنين جددا، ونجاحه، على هذا النحو، في الصمود، خلال عشر سنوات، لا للأشيين، قط، بل، أيضا، لحليفهم القوي، الجنرال الروماني فلامينيوس. هل كان ناييس يتصرف لمجرد طموح شخصي أم عن قناعة ثورية؟ أكان تحرير العبيد مجرد تدبير ظرفي أم مسألة مبدأ؟ من الصعب جدا الإجابة عن هذا السؤال. ويمكن، بداهة، أن نلاحظ أن ناييس لم يحزر كل العبيد إذ يفترض النظام الجماعي السبارطي، وجود طبقة مستعبدة من المتجنين الزراعيين. ويمكن أن نلاحظ، أيضا، أن الهيلنوت السبارطين لم يكونوا عبيدا بالضبط، وأنهم كانوا، على الرغم من العملات القاسية جدا التي كانت تدور بهم، جزءا من المجتمع السبارطي. ومع ذلك، يبقى أن ناييس كان رجلا من زمانه وأن "ثورته" تقع في سياق دقيق جدا. وما يجده في خلفية المثال الثاني الذي ستوقف عنده، مثال أريستونيكوس من برغاموس، هو سياق يختلف قليلا.

كان أريستونيكوس ابنًا غير شرعي للملك أومينوس الثاني الذي عرفت مملكة برغاموس، للفصل، منذ قليل، عن الإمبراطورية السلوقية، في عهده، أكبر ذروة لها نجاحا، في قسم كبير منها، عن سياسة تحالف مع روم.

وقد خلف أومينوس الثاني أخوه أنطالي الثاني الذي تابع سياسته. وبعد موت أنطالي الثاني، خلف أنطالي الثالث، الابن الشرعي لأومينوس، عمه، وكان شخصية غريبة، وكان يهتم بالأعشاب والنباتات، ومات عام ١٣٣ ق.م بتأثير ضربة شمس. ولأسباب لم ينته النقاش حولها، تنازل أنطالي الثالث، وهو يحتضر، عن مملكته للشعب الروماني. ورفض أريستونيكوس قبول وصية أخيه وحمل السلاح ضد الرومان. وليس في ذلك شيء، خارق للمألوف خلاف كون أريستونيكوس قد لجأ، لكي يقاوم، إلى كل الفلاحين الفقراء في الأرياف البرغامية وحرر العبيد وخلق لأنصاره مدينة جديدة أسماها "هليوبوليس"، مدينة الشمس. وقد لا

يكون التوجه إلى العيد والفلاحين الفقراء وكل المستأجرين سوى وسيلة  
ليستخدم، ضد الرومان وحلفائهم من "البورجوازية" الرغامية، حركة  
استياء كامنة بين الفلاحين للمسترقين العيد وكانت، احتمالاً، ستتلعب  
على كل حال. ولكن اسم الهلويبوليسين الذي أعطي لسكان المدينة التي  
تجمع أنصار أريستونيكوس ظل، فيه، ما يدهش. ذلك أننا نلقاه في  
الرواية التي نقلها ديودور عن مسافر يدعى يامبولوس، رساء ذات يوم،  
عند جزيرة كان سكانها من أشياع هيلوس، وكانت تحمل اسم جزيرة  
الشمس. وتدخل رواية يامبولوس في باب الطوباوية. فسكان جزر  
الشمس يعيشون حياة كاملة: "إنهم يعيشون في المراعي التي يوجد فيها،  
كل ما هو ضروري للحياة لأن طيبة الأرض واعتدال المناخ يتحان من  
الثمار أكثر مما يلزمهم... وليس الزواج سارياً بينهم. والنساء والأطفال  
يعيشون من الاتفاق المشترك ومحبة متساوية. وما أنه لا يمكن أن تكون  
هناك غيرة أو طموح، فالسكان يعيشون، فيما بينهم، في أكمل  
تناغم" (٥٧،٢). فهناك، في وقت واحد، ذكرى العصر الذهبي وكذلك  
بناءات أفلاطونية. فلا يكفى يامبولوس، فعلاً، بوصف حياة  
الهلويبوليسين التي تتصف بتقشف كبير وهو لا يقل عنه. فهم،  
اجتماعياً، متساوون جميعاً، ولكنهم ملزمون، جميعاً، بفاعلية محدودة:  
فهناك صيادون وحرثيون وكهنة. وهم، سياسياً، موزعون إلى قبائل تضم  
كل واحدة منها ٤٠٠ عضو ويوجد على رأسها ملك يطعنه الجميع.  
وعندما يموت للملك في عمر المائة والخمسين سنة، يخلفه أكبر أعضاء  
القبيلة سناً. وكل ذلك لا يمضي بعيداً جداً ويدور الأمر حول عالم  
بدائي جداً، ولكنه عالم مجهل الصراعات الولودة من اللامساواة في  
الثروات ومجهل، أيضاً، الرق.

من كان يامبولوس، وما التأثر الذي مارسه على أريستونيكوس؟ إنهما  
سؤالان ليس من اليسر الإجابة عنهما. ف فيما يتعلق يامبولوس، يفترض

أنه كان يعيش في القرن الثالث. وقد جرى السعي لتحديد موقع جزر الشمس العتيقة ولإيجاد خلفية واقعية لها. ولكن هذه مسألة زائفة لأن بعض الوجوه الغريبة تقول أن الأمر يدور حول بلد خيالي. هل كان يامبولوس منظرا كان يسعى، بذلك، إلى اقتراح نموذج على معاصريه؟ وهل ألهم هذا النموذج أريستونيكوس؟ سوف نلقي، دائما، السؤال نفسه الذي من العقيم دون شك، أن نحاول الإجابة عنه. إلا أن التطابق لا يمكن أن يكون مصادفا اسم أنصار الأمر الرغامي ولا اسم سكان الجزر الفامضين الذين زارهم يامبولوس ولرعاية هيلوس، الشمس، دون شك، معنى دقيق، خاصة إذا فكرنا في الهيلوس كوسموكراتوس (الشمس خالقة الكون) لدى الروائيين. فليس، بالتأكيد، من قبيل المصادفة، أن نجد، في كل مرة، في العصر الملنسي، التأثير الرواقسي وراء الحركات الثورية. ولا يمكن أن نعمل كون الفيلسوف الرواقسي، بلوسميوس من كوموس، صديق تيريريوس غراكوس ومستشاره، قد أتى للحوء لدى أريستونيكوس بعد فشل الإصلاح الزراعي. إلا أنه إذا كان التفسير الرواقسي يفسر خطوة أريستونيكوس بقليل الاسم الذي أعطاه يامبولوس لجزره السعيدة، فإنه لا يفسرها كلياً. وهو لا يفسر، خاصة، أن يكون هذا الاسم قد استطاع أن يجمع وراء اللطالِب الرغامي بالسلطة، فلا حين فقراء وعبيد، يونانيين مواطنين محليين. وربما كان ينبغي، إذ ذلك، إدخال عناصر أخرى دينية هذه المرة، استطاعت أن تنمو في هذه الأرض الآسيوية، مهد كل الديانات. ذلك أن الشمس ليست، فقط، "كوسموكراتوس" الروائيين، بل هي، أيضا، مانحة كل عدالة، عدالة يتساوى فيها، الجميع، وولادة كل الخيرات التي تحملها الأرض وولادة النور. وإذا فكرنا، أحرار، بالصلة للوجود بين الشمس والميتولوجيا الملكية في العصر الملنسي، فإننا نضيقهم أن مسألة تأثير طوباوية يامبولوس المساروتية في عملية أريستونيكوس مسألة زائفة لأن كليهما ناجمان عن

مناخ واحد، اجتماعي وديني وفلسفي، معا، يعلن عن المسؤولية  
والمسيحية للبتدئة.

ولن نتوقف عند المثال الثالث، مثال تيريروس غراكوس، إلا قليلا.  
وبالفعل، إذا كان تأثير الفلسفة السياسية اليونانية مجتمع، لدى المصلح  
الزراعي، مع التقليد الروماني، فإنه، على الرغم من وجود بلومسيوس،  
تأثير العصر الكلاسيكي أكثر منه تأثير العالم الهلنستي للعصر. فييريروس  
يخلص بعودة إلى مدينة فلاحين- جنود مثالية ويقض من اللامساواة  
للمعاطمة، ولكن حركته، ولو كانت تضر عن تصفوا في الإفادة من  
الاحتلال الروماني، تقع في صميم تقليد التخصيص "الاستعماري" لدى  
الرومان. ولا شك في أن مجلس الشيوخ قد تخلص من تيريروس، كما  
تخلص، فيما بعد، من أخيه كايوس، لأسباب سياسية أكثر منه بسبب  
سياسته الاجتماعية. ولا يهتأ أن يكون الفراكيون قد ظهروا كمنافج  
في عيون ثوريي ٧٩٣ البروجازيين الذين كانوا يريدون بناء مجتمع  
مساواتي من صغار المنتجين-للواطنين. فلم يكن يمكن للوجه الأخلاقي  
في مقامرة الآخرين إلا أن يغريهم وهم الذين كانوا يفضلون بلوتاريكوس  
ويحلمون بروما قبل قيصر. في حين أن قيصر كان هناك فعلا.

وبعد فشل تيريروس غراكوس، اندلعت، في صقلية، ثورة عبيد كبيرة.  
وقد قمعَت بقسوة، وهوما لم يمنع انتفاضة جديدة، في صقلية أيضا، في  
نهاية القرن. وأخيرا، فإن إيطاليا نفسها هي التي ستكون، في العقود  
الأولى من القرن الأول، مهددة بثورة سبارتاكوس الكريري. ونحن في  
حالة جهل شديد لثورات العبيد الكبيرة هذه التي كانت غير مجدية. ومن  
الملحش ألما حرت، جميعها، في فترة زمنية قصيرة نسبيا، في نصف القرن  
هذا الذي كان مصر روما، فيه، في الليزان والذي انفارت، فيه، للمالك  
الهنستية الكريري وبلغ، فيه، الاقتصاد القائم على عمل العبيد ذروة غموه.  
ومصدرنا الوحيد حول الثورات الصقلية هو يودورس على الرغم من أن

روايته وصلت إلينا على شكل مقاطع. ومن هذه الرواية يتبين أن هذه الثورات كانت، في أغليتها، ذات منشأ شرقي وأن قادتها تعطلوا في إعلان أنفسهم "ملوكاً" وأقاموا سلطتهم على معايير من طبيعة دينية. أما بالنسبة لسبارتاكوس، فالمسألة مختلفة قليلاً: ومصدرنا الرئيسي هو كتاب بلوتاركوس "حياة غراكوس"، وكل للوضوع كان، فيه، مرنياً، بلهفة، من وجهة نظر رومانية. أكان مشروعه مدعوماً بإيديولوجية، وهل كانت هذه الإيديولوجية مساواتية كما تجعلنا نفترض ذلك القواعد التي كان سبارتاكوس قد وضعها لأقسام الغنية؟ إن هذا أمر ممكن ونلتقي بهذه الرسالة للمساواتية والنسبة التي سبق أن ذكرناها بصد أنصار اريستونيكوس. إلا أنه يجب أن نلاحظ أن الأمر لم يكن يملو، بأية صورة، حول الاعتراض على شرعية الرق كمؤسسة اجتماعية. فقد كان رفاق سبارتاكوس، وسبارتاكوس نفسه، يفكرون، أولاً، في العودة إلى بلادهم وفي جمع كل اللصين حولهم لتحقيق هذا الغرض. ولكننا لا نرى، أبداً، أثراً لإيديولوجية دقيقة.

### الرسولة، المسيحية، هرطقة، الألفية

في الوقت الذي كانت، فيه، روما تنحبط وسط المارك التي سوف تؤدي إلى الحرب الأهلية، كانت الملكيات الملوثة، في الشرق، من فوجات الاسكندر تنهار، الواحدة بعد الأخرى. وقبل أن ينجح من سماه مؤرخ إنكليزي "مهندس الإمبراطورية الرومانية" في فرض نفسه كسيد أوحده وفي إدخال كل رعايا الإمبراطورية الرومانية في عبادته، سوف تمز العالم المتوسطي، خلال ما يقرب من ثلاثة أرباع القرن، اختلاجات ليس من السهل، دائماً، قياسها وتمييزها. وعلى كل حال، فإن أحدها سيكون تقبل النتائج بالنسبة للعالم الغربي على الرغم من أنه لم يكن، في البداية سوى هرطقة داخل اليهودية: وما تحدث عنه هو للمسيحية.

وليس موضع بحث، هنا، أن تقارب مسألة أصول للمسيحية حتى من هامشها. ومع ذلك، فمن المؤكد، من وجهة نظر تاريخية مضبوطة، أنها لم تكن في فلسطين هيروودوس، سوى واحدة من هذه الحركات الرسولية التي كانت تعد جماهير البؤس بالجنيء القريب لـ "مخلص" سينهي الظلم الذي كانوا يعانون منه. وهذا "المخلص" الذي سيتزع البؤساء من شرطهم القاسي ويطرد الجنود الرومان لا يمكن أن يكون سوى "ملك"، ولكنه ملك يحمل الحالة الإلهية. وربما كان هناك، غالباً، ميل، عندما تجري محاولة لإعادة بناء البيئة التي ولدت، فيها، للمسيحية، إلى للمقابلة بين المناخ الهلنستي والمناخ الديني اليهودي. والواقع هو أن فلسطين اليهودية كانت، حتى خارج البورجوازية المحلية، ملموجة في العالم الهلنستي الشرقي، وكانت فكرة "المخلص" منتشرة، فيها، انتشارها في الولايات الشرقية الأخرى من الإمبراطورية الرومانية. ويجب أن لا ننسى أن يسوع قد صلب بصفته "ملك اليهود".

وسوف يعدل تلاميذه، بعد ذلك، مضمون رسالته في الاتجاه الذي نعرفه. ولكن للمسيحية احتفظت، من أصولها الرسولية، دائماً، ببعض الصفات التي تفسر كونها قد استطاعت أن تكون، خلال قرون، في صفتها الرسمية، أوفي صورة مرطقات عديدة في مرات أكثر، إحدى دعائم العمل الثوري.

لقد احتفظت للمسيحية، ضمن بعض الحدود، طيلة ما كانت مضطهدة في الإمبراطورية الرومانية، بطابع شعبي. ومن المؤكد أن منشئي "العهد الجديد"، قد اعتنوا بتخفيف الطابع الثوري للمسيحية الأولى. وخضوع العبيد والفقراء الطوعي لمصيرهم هو ما بشر به آباء الكنيسة أكثر مما بشروا بالتحريز للملقى على الأغنياء. فلم تكن هناك حاجة للشورة ما دامت مملكة المسيح ليست من هذا العالم: "فليخضع كل رجل للسلطات التي تمارس الحكم لأنه ما من سلطة إلا من الله، وهو الذي أقام الوجود

منها. وهكذا، فمن يتمرد على السلطة يتمرد على النظام الذي أراده الله. والتمردون يجتذبون اللعنة إلى أنفسهم... وهذا هو السبب الذي من أجله تدفعون ضرائب: والذين يحصلون مكلّفون من الله بالقيام بهذه الوظيفة. أعطوا كل واحد ما هو من حقه: الضريبة، الرسوم، الخوف، الاحترام... لكل واحد ما تدعون له به" (رسالة بولس الرسول إلى أهل روما ١٣: ٧). "من أجل أن توجد مدينتنا في السماوات التي ننتظر منها، بشوق، سيدنا يسوع المسيح الذي سيفرّج جسدنا البائس لجعله شبيهاً بجسده للمجد تلك القوة التي يملكها ليستطيع إخضاع كل العالم" (رسالة بولس الرسول إلى أهل فيليبي ٣: ٢٠-٢١) وعلى الرغم من ذلك، اجتذبت للمسيحية، أولاً، الفقراء والنساء والأطفال والعبيد. ولا يمكن، بالتأكيد، الاحتفاظ بكل الاتهامات التي صاغها الكتاب الوثنيون ضد المسيحيين الأوائل، ونحن نعرف الضرر الذي لموهوم بها. ولكننا لا نستطيع أن ننكر الحقيقة التي نكتشفها وراء هذه الأقوال في كتاب سيليس "خطاب حقيقي ضد المسيحيين": "نرى بينهم نساء في صوف وحذاءين وهراسين، أناساً في متهى الجهل وبجديد من كل تربية يحاذرون من أن يفتحوا أفواههم أمام أسيادهم، رجال الخيرة والحكم، ولكنهم يدهشون، خاصة، أطفال البيت أو نساء لسن أعقل منهم ومعضون في الإفضاء إليهم بروائع. إنهم، وحدهم، الذين ينبغي تصديقهم. فالأب والأم والربون أناس يجهلون الخير الحقيقي ويعجزون عن تعليمه. وهم، وحدهم، يعرفون كيف يجب أن يعاش" (ترجمة ل. روجيه، ج. ج. بوفير، نشر عام ١٩٦٤).

إلا أن الأمور كانت أخذت في التغير شيئاً فشيئاً، على الرغم من الاضطهادات أو سببها، لتصل إلى "اعتناق" قسطنطين للمسيحية. ولبن تأخر المسيحية التي أصبحت ديانة الإمبراطور عن أن تصبح، أيضاً، ديانة الأرستقراطية الرومانية، وكانت المهرطقات، منذ ذلك الحين، هي التي

التحاً إليها الطابع الثوري للمسيحية.

وسوف تتخذ الهرطقات أشكالاً متنوعة، وليس هنا مكان دراستها. ولكن تلك التي احتضنت البوساء كانت تشترك في إدانة صفة التواطؤ بين الكنيسة والسلطة السياسية وتتمنى عودة للمسيحية الأولى، ديانة الفقراء والقديسين. ولن نتوقف، هنا، إلا أمام مثالين: الدوناتية الأفريقية للقرون الأخيرة من الإمبراطورية الرومانية والحركات الألفية في نهاية القرون الوسطى.

ولست الدوناتية، في الحقيقة، هرطقة بل ربما كانت، بالأحرى، انشقاقاً على اعتبار أنها قد أدت، خلال أكثر من قرن، إلى تقسيم الكنيسة الأفريقية إلى كنيستين متخاصمتين. وقد ولدت من رفض الأساقفة النوميديين الاعتراف بصحة الانتخاب، عام ٣١٢، الذي جرى لأسقف قرطاجنة الجديد، سيسيليان الذي رسم من جانب "تراديثور"، أي من جانب أحد الأساقفة الذين قبلوا، في عهد اضطهادات دقليانوس، تسليم الكذب للمقدمة للسلطات الرومانية. وبسرعة كبيرة، اتسعت الحركة ونمت كنيسة دوناتية (نسبة إلى دونات أسقف قرطاجنة للقبائل لسيسيليان) إلى جانب الكنيسة الرسمية. ولكن ما يهمنا، هنا، ليس الطابع الصارم للكنيسة الدوناتية، ولا طابعها النوميدي، بل، بالأحرى، الصدى الذي لاقه لدى أشد طبقات شمال أفريقيا الرومان بوساء، وخاصة بين العمال الزراعيين البوساء الذين لم يترددوا على عدة كرات، عن حمل السلاح، ليس ضد ممثلي السلطة الرومانية فقط، بل، أيضاً، ضد كبار الملاكين الرومان. وحوالي ٣٤٠ كان العهد الذي بلغت، فيه، الحركة أكبر اتساع لها. وقد كتب الأسقف أويتا من ميليف يقول: "عندما كان هؤلاء الأفراد يتشردون من مكان إلى آخر، وعندما جعل أكسيدو وفاريز هؤلاء البوساء يطلقون عليهما اسم رئيسي القديسين، لم يعد أحد يستطيع أن يبقى مطمئناً على أملاكه. ولم تعد

لسندات الدين أية قيمة، ولم يكن أي دائن، إذ ذلك، يستطيع للطلاب بلوغ ما يتوجب له. وكان الجميع خائفين من رسائل أولئك الذين يدعون أنفسهم رؤساء القديسين. وإذا حدث تأخير في إطاعة أوامرهم، كانت تظهر عصابة من اليهوديين وتحيط، مسبوقة بالرهبة التي كانت توحى بها، الدائنين بالأخطار. وهكذا، فإن الذين كان يجب أن يجري التوجه إليهم بالرجاء بسبب قروضهم كانوا مرغمين، لخوفهم من الموت، على التخلل في دور للتوصلين. وكان كل واحد يسارع للتخلي عن ديونه، حتى عن أهمها، وكان الإفلات من ضرباتهم يعد مكسبا. ولم تعد الطرقات، بدورها، آمنة؛ فقد ركض أسياذ القسي بهم من عرباتهم كعبيد أمام عظمهم الخصوصيين الذين جلسوا مكان السادة. وكان الوضع مقلوبا، بقرارهم وأمرهم، بين الأسياذ والعبيد.

إن هذه العبارة الأخيرة هامة لأنها تبين، جيدا، حدود حركة العمال الزراعيين. فقد كان الأمر يدور حول فرضى واسعة أكثر مما يدور حول أيديولوجية معادية للشرق. وإذا أمكن التسليم بأن مساواة تامة كانت تسود بين العمال الزراعيين، فإننا لا نرى بأنها وصلت إلى رغبة ما بتنظيم جديد للمجتمع. فقد كانت المضايقات المباشرة والصرامة الدينية على أمل غبطة مقبلة تمضي جنباً إلى جنب، ولكن مملكة الله لم تكن من هذا العالم. ولنضيف إلى ذلك أن معظم الأساقفة الدوناتيين لم يكونوا ينظرون بعين الرضى إلى الخلفاء للخيفيين الذين كان عليهم، أحيانا، الاعتماد عليهم، ولم يكونوا يفكرون في وضع العقيدة المسيحية في خدمة ثورة اجتماعية أو دينية. ومع ذلك، فقد كان في داخل الكنيسة الرسمية من يحمي مملكة الله تدمير النظام القائم. وقد حى هؤلاء انقضاؤا البرابرة على العالم الروماني كعلامة تسبق الخلاص: ومن هؤلاء الراهب سالفيان الذي كان يلقى، من أعماق دير، دير ليرينا، بالحرم على العالم الفاسد ويتمنى البرابرة للدمرين، والذي كان سابقا ليولاء لليهوديين الذين

أعلنوا، حوالي عام ١٠٠٠، نهاية العالم ومحبي مملكة الرب.

إن هذه الحركات الألفية غير معروفة جيدا، وليس من السهل، دائما، الإحاطة بأهميتها وقياس التأثير الذي يمكن أن يكون لها على معاصريها. وانتظار الكوارث التي ستسبق مجيء مملكة الرب يتطابق، بديها، مع فترة اضطرابات وحركات صكانية واضطرابات اجتماعية وسياسية كان يمكن لها أن تبدو كمقدمة للقيامة. وليس لمولاء، في حد ذاتهم، مكان في تاريخ للاشتراكية. ومع ذلك، فإن المفارقة هي أنها مستعيد، اعتبارا من القرن الرابع عشر، في سياق أزمة تطبع بطابعها انخراط النظام الإقطاعي، أسطورة العصر الذهبي للمساواتية القديمة وتنصبها نموذجاً لما كان ينبغي أن يكون عليه المجتمع المقبل، المجتمع الذي سيلي مجيء مملكة الرب.

ولم تكن أسطورة العصر الذهبي هذه، أسطورة للمساواة الطبيعية البدائية، موضع إنكار، قط، من جانب الكنيسة المنتصرة التي لم تفعل شيئا بخلاف أنها استعادت<sup>٢</sup> في هذه النقطة، للمذهب الذي أنفضحه الرواقيون. ولم يكن آباء الكنيسة، وخاصة القديس أوغستين والقديس أمبروز، تشك في أن الله قد خلق، في الأصل، العالم من أجل أن تكون خواتمه مشتركة بين كل الناس. ولكن الخطيئة الأصلية دمرت هذا النظام الطبيعي الأولي. وأرغمت الإنسان على العمل وأقامت اللامساواة بين البشر. وكان التحالف بين الكنيسة والسلطة الزمنية يستلزم قبول هذه اللامساواة. ولم يكن إلا نخبة من الإكليركيين والعلمانيين أن تمتنى استعادة هذه الحياة المشتركة و للمساواتية التي كانت تتجسد في حياة الأديرة. ولكن فكرة عودة إلى المساواة الطبيعية سوف تبدو لبعضهم، في بداية القرن الرابع عشر، في الوقت الذي بدأت، فيه، أسس المجتمع الإقطاعي العلماني والكنسي في التفتت، بمثابة الحل الوحيد لأمراض الزمان، وسوف تتوطد أسطورة العصر الذهبي من جراء نقد قوي جدا للمساواة الاجتماعية. ونجد صدى لهذا النقد في جملة للمسيحية الغريبة بسبب

استخدام كثير من الجماعات الدينية لتبشير جواكيم دوقلور حول عصور البشرية الثلاثة: عصر الأب، عصر الابن وعصر الروح الذي كان يجب أن يترافق حلوله مع اضطرابات اجتماعية، وذلك في فرنسا، في القسم الأول من رواية "السوردة" لجان مونين، وفي إنكلترا، في الأقوال التي ينسبها فرواسار لجون بول، قائد ثورة ١٣٨١ الفلاحية. ولكن ألمانيا وبوهيميا، خاصة، اللتين مستقوي، فيهما، أسطورة المساواة الأصلية القديمة للحركات الألفية وتشحنها بمضمون ثوري. فحركة التابوريين (من تابور)، أورشليم الجديدة التي أسسها الثابرون، هي التي ستثل، في بوهيميا، هذه الروح الجديدة أفضل تمثيل. وحركة التابوريين الناشئة، مباشرة، عن تبشير جان هوس، لم تكن إعادة لطرح العقيدة الكاثوليكية للمساءلة فقط، بل، أيضاً، تقدياً لفساد الكهنوت. وكانت تعلن، وهي التي جمعت بين حرفيين وفلاحين وجمهور من الفقراء دون عمل، اقتراب "الأيام الأخيرة" التي تمسق الدينونة الأخيرة وضرورة التحضر لها بنبح كل الخطاة. وأخيراً، فسوف يطبع عهد الله بمودة إلى الشيوعية البدائية ويجرب مقدمة لفرضها على العالم أجمع.

وقد نجح التابوريون، خلال بعض الوقت، في الثبات في المدينة التي خلقوها والتي كان يجب أن تكون نموذج مجتمع جماعي ومساواني. ولكنهم لم يلبثوا أن انهاروا، وألمانيا هي التي بعثت، فيها، الحركة بدافع من توماس مونتنز. ومونتنز الذي كان معاصراً للونر وتلميذاً له في البداية، قطع بتأثير من معلمه، علاقاته بالكثيعة الكاثوليكية. ولكنه سينصرف عنه، سريعاً جداً، ليشير بحجي، مجتمع مساواني وجماعي يكون كل البشر، فيه، متساوين ويتلقى كل واحد، فيه، حسب حاجاته. وللتعجيل في حلول هذا المجتمع، يجب على كل الفلاحين الذين اختارهم الرب أن يحملوا السلاح. ومن هنا جاء دوره في حرب الفلاحين الذي رعا كان أقل مما قيل، ولكنه أسهم في إعطاء الحركة، في بعض المناطق،

وخاصة في تورينغ، طابعها الرسولي.

وألمانيا هي، أيضا، التي متحد، فيها، الألفية المساواتية تجسدها الأخير في حركة اللامعبدانيين، في مونستر. ولم تكن الحركة اللامعبدانية، في ذاتها، حركة ثورية. وكل ما في الأمر أن أتباعها كانوا يشرون بالفقر والتشارك في الخيرات داخل جماعات المصطفين. ولكن الاضطهاد سوف يجعل بعضهم على الانتقال إلى العمل النشط وللشخص. وعام ١٥٣٤ هو الذي ثارت، فيه، مونستر ضد أسقفها. وبقيادة نيبين هولنديين، ماتيس ويان بوكلسون، طرد سكان مونستر اللوثريين والكاثوليك من المدينة. وفي حين كانت قوات الأسقف تحاصر المدينة، كانت هذه الأخيرة مسرح ثورة اجتماعية حقيقية: فقد ألغيت الديون وحجرى التشارك في الخيرات، في حين كان المال منفيا من المدينة. ويمكن تكوير فكرة عن برنامج لامعبدانيي مونستر الثوري من كرلى نشره، في تشرين الثاني ١٥٣٤، أحد الناطقين باسم الحركة، ورومان: "لقد أعاد الله -فلتقبل احترامنا وامتناننا الأبدية- الجماعة كما كانت في البداية وكما ينبغي لقديسي الرب. لأننا لم نتشارك في كل غيراتنا، تحت وصاية كاهن، ونأخذ منها حاجتنا، فقط، بل إننا نحمد الله، بواسطة المسيح، بقلب واحد وروح واحدة، ونحن نساقدو الصبر إلى أن نقدم لبعضنا بعضا كل نوع من الخدمات. ونتيجة لذلك، فإن كل ما خدم غايات الملكية الأنانية والخاصة، كالبيع والشراء وممارسة العمل للأجور وممارسة الفائدة والربا -حتى على غير المؤمنين- أو الشرب أو الأكل على حساب الفقراء (أي تشييل للبرء قريه كي يسمن هو نفسه)، وكل ما هو، في الحقيقة، خطية ضد الحب، إن كل هذه الأمراض قد ألغيت لدينا بقلرة الحب والتشراكة".

وكانت هذه العودة إلى المساواة الطبيعية البدائية مصحوبة بعداء عام حيال "المتقنين". فقد كان لامعبدانيو مونستر يعتقدون أن الجهالة هم

الذين كان الله قد اختارهم لفداء العالم. ومن هنا جاء رفض كل تراث ثقافي من الماضي، وأُلفت كتاب واحد من النار هو الكتاب للمخلص. وسوف تتخذ حركة مونستر منحى جديدا بعد موت ماتيس. فقد وضع يان بوكلسون، فعلا، دستورا جديدا. وحرم العملة والمجلس من كل وظائفهما وحل عليهما مجلس مؤلف من اثني عشر من القدامى، كان، من بينهم، بوكلسون. وقد أصدر هذا المجلس تشريعا قاسيا كان ينصب على كل مجالات الحياة اليومية. وفي الوقت نفسه، قام تعدد الزوجات، رسميا، كموازٍ للمشاركة في الخيرات. وأخيرا، أعلن بوكلسون نفسه ملكا وخليفة لسلدود. ولا يخلو من فائدة أن نرى، على هذا النحو، كيف اجتمعت أسطورة المساواة الطبيعية والشيوعية للطلقة مع الحكم الملكي للزود بطابع ديني. وهذه سمة سبق أن صادفناها في العصر الفكتوري وتبدو مميزة لكل الأشكال البدائية للثورة المساواتية، في حين أنها نفيها نفسه. إلا أن اتساع الحركة سرعان ما تحطم. ووقعت المدينة المحرومة من التموين، فوق ذلك، فريسة للمجاعة. وفي ٢٤ حزيران ١٥٣٥، استولت عليها قوات الأسقف وذبح كل الذين بقوا على قيد الحياة.

إن كل هذه الحركات، المارطقية والاجتماعية معا، كانت تبدي الطابع القيمي والألغوي، نفسه، الذي كان يجب أن يكسب لها تأييد الطبقات الشعبية للمقهورة، ورماء أكثر من ذلك، أيضا، تأييد سكان المدن والأرياف المترددين. ولا يخلو من أهمية، كذلك، أن تكون قد ولدت، خاصة، ضمن حدود الإمبراطورية للقديمة التي بقيت، في قلب أوروبا، قلعة حصينة للإقطاعية. وفي الأمكنة الأخرى، في فرنسا أو إنكلترا اللتين كان يتوطد، فيهما، النظام الملكي، وفي إيطاليا الكومونات الحرة والأمراء للثوريين، سوف يظهر الفكر المساواتي في مظهر مختلف تماما. وبالطبع، لا يمكن أن نستبعد، كليا، تأثير الأغلبية القروسطية. ولكن أفلاطون، أكثر من الكتيبة الأولى، هو الذي اتجهت إليه عيون توملس مرور حين ألف

كاتبه "يوتوييا" وكامباتيلا حين كان يبي "مدينة الشمس" على الرغم  
من كون كليهما من رجال الكنيسة. ومن هذه الناحية كانا من رجال  
النهضة وأعلنت الأزمنة الحديثة عن نفسها من خلال طوباويتهما.

### الفصل الثالث

#### الطوباويات الاشتراكية في فجر الأزمنة الحديثة

##### **جاءك دروز**

لم تكن بدايات الأزمنة الحديثة ملائمة لنمو الفكر الاشتراكي. ففي صلة مع ضروب تقدم الحكم الملكي، غلب مناهج، منهج الحكم المطلق الذي يعرف بتأكيد سيادة ملكية لا حدود لها ولا ضبط لا تعترف للرعايا إلا بحق الطاعة. وما من شك أن صراعاً طبقياً قد نما بين النبالة والبرجوازية، ولكن هذه الأعيرة التي تشكل الطبقة الصاعدة والتي تتجه الملكية اتجاهات متزايدة إلى الاعتماد عليها مستعدة للاعتراف بأية سلطة تسمي مصالحها وتؤمن الحقوق الطيمية. إلا أن الملكية كانت، بالنسبة إليها، غير قابلة للمس بغير الحرية نفسها التي هي سندها الرئيسي. وما من شك في أنه توجد، داخل هذا المجتمع الذي قامت، فيه، برعاية الملكية، تسوية صعبة بين الطبقتين المسيطرتين، عناصر غير مستقرة وغير راضية. ولم تنعدم الثورات الفلاحية في هذه الفترة، ولكن ذلك كان، على كل حال، دون أن تضع النظام الاجتماعي القائم موضع مساءلة بصورة مقلقة. وقد خيل إلى بعض العقول الممتازة أن من واجبها نصرة المقيهورين، باسم تراث الجمهورية للمسيحية هذا الذي كانوا يريدون كإنسانيين، تطهيره. وهكذا كتب مور وكامبانيلا، مستلهمين أفلاطون، طوباويتهما الشهيرتين اللتين كانا يحملان، فيهما، بالتعارض مع العالم الذي يربانه، بالحب والمساواة والتشارك في الخيرات. وبالمقابل فإن المحاولات العملية لتحقيق مثل هذه الترتيبات العميقة على الأرض ظلت معزولة وقاصرة على جماعات ليس لها إشعاع كبير. فلذا تركنا

الحريق الألفي الذي يطبع بطابعه نهاية القرون الوسطى وبدايات الأزمنة الحديثة، والذي درس في الفصل السابق، فإن المحاولات الوحيدة لتكوين دول شيوعية كانت محاولات جماعات الأخسوة، في بوهيميا، وعمل "الحفارين"، في إنكلترا كرومويل، وفي معتزلات اليمسوعيين في باراغواي بصورة أكثر امتداداً في الزمان.

والطوباوية جنس أدبي اتسع، في القرن الرابع عشر، اتساعاً كبيراً بتأثير الاكتشافات الكبرى دون شك. وإذا كان من الممكن تمييز بعض السمات المشتركة بين كل الطوباويات، فأن اتجاهاتها السياسية كانت باللغة التنوع: فبعضها اكفى بالكتابة، ضمن روح الإنسانية، حول المبادئ الفضلى، ورممت أخرى، كما ترغب، عصرأ ذهبياً اصطلاحياً يستند إلى حسنات الزراعة أو، أيضاً، مدينة مثالية، ملاذاً للنفوس المظفوقة، واكتفت أخرى، أخيراً، بتبرير المؤسسات القائمة بكل بساطة. وضمن هذه المجموعة، يمثل مؤلفا توماس مور وتومازو كامبانيللا مكاناً على حدة لأن كليهما جعلاً من نقد مؤسسات زمانهما الاجتماعية نقطة الانطلاق في رؤيتهما لعالم يجب أن يعاد بناؤه. ولكن إلهاميهما كانا مختلفين اختلافاً محسوساً: ففي حين تبرز "يوتوبيا" مور المشاغل نفسها التي كانت لإيراسموس من حيث هوانسانوي، تلحاً "مدينة الشمس" لدى كامبانيللا إلى هذه الصوفية الإنجيلية التي كانت طابع الرؤى القروسطية الكبرى.

### "يوتوبيا" توماس مور

كان على توماس مور، الفقيه، القاضي، رجل القانون والأعمال، ذي الموقع المتين في المجتمع الإنكليزي العالي، عضو المجلس الخاص للملك، أمين صندوق الناج، وأخيراً، مستشار إنكلترا، أن يستقيل من مناصبه عندما ألقي هنري الثامن الكاثوليكية. وقد قطع رأسه، عام ١٥٣٥، لأنه

رفض الاعتراف بالسلطة الروحية للملك. كان هذا الرجل رجلاً للماضي  
بتملقه بكيسة روما ورجل الحاضر بمعرضه للأعمال وانتمائه للطبقة  
البورجوازية، قد كان رجلاً مستقبلاً، أيضاً، برويته للمتحمة لجمع  
عادل يخرج منه تجسيد الشرط الإنساني. وهو يكتب، فعلاً، في "يوتوبيا"،  
١٥١٦، "نزهة أديبة أفلفت، تقريباً، حلقة من قلبي"، وصيته السياسية  
حيث يسعى، مسكناً معتقداته أو مستبقاته الشخصية، إلى إعطاء تقسيم  
وحل مناسبين للأزمة التي كانت للملكة تجتازها آنذاك.

ولمذا العمل الأدبي، بالفعل، وجه مزدوج. فيمكن أن يعد نقداً معمقاً  
للمؤسسات الإنكليزية، وليس للملكية وحدها، مصوراً بالسمات غير  
المحمودة لفرنسا تلك الفترة، وخاصة للبيئة الاجتماعية التي كان الإملاق  
جرحها. ومن هذا الأخير، يأتي تحليل طويل باحثاً عن مصدره في  
التنظيم الإقطاعي والكهنوتي غير التكيف مع العالم الجديد والذي يقى  
على أكثر مما ينبغي من الكمال، من جهة، وفي نمو الرأسمالية للشغل  
التي خلقت للملكية الزراعية الكبرى وحددت أسواراً وخلقت جمهرة من  
المزارعين للتحويل إلى التمول متزعة، نوعاً ما، الصفة الإنسانية من  
الثروات المتراكمة بالعمل من جهة أخرى. ويدل له أن مبدأ كل أنواع  
الفوضى الاجتماعية وكل للظالم هو خنق السعي الحصري وراء المصلحة  
الفردية والأناية الشرسة الناجمة عنها للمصلحة العامة. وهو يقرر أنه ما  
من حل ممكن في الوضع الحالي للأمور في وجود مجتمع لا عضوي  
يزدوج، فيه الطرفين السياسي باستغلال اجتماعي قط (ميسنار) أمام  
دولة هي التعبير عن مصالح الطبقات للسيطرة. وهو، من جهة أخرى، ما  
لا يحمله على هيئتي الثورة. فمور للربط بطبقة التجار يرتاب ارتياباً شديداً  
بـ "رجال المشترك".

وعما أن المجتمع متعفن ولا دواء لتعفنه، فيجب الأخذ بتقيضه. ولذلك،  
فهو محمول على الخروج من المجتمع الحالي وتقليم فردوس وهمي، عدن

خيالية، طوباوية تعني "لا مكان"، إذ تكون أموروت "مدينة شيعياً" وأندريس "النهر دون ماء" وأدموس "الأمير دون شعب" والألويس "للمواطنين دون مدينة" إلخ...، ولكنه لا تصعب، نظراً للتفاصيل الجغرافية المعطاة، معرفة كون هذا البلد هو إنكلترا: فالجزيرة مقسمة، فعلاً، إلى ٥٤ مدينة، كتقسم إنكلترا إلى ٥٤ مقاطعة، والعاصمة تقع على نهر يعبره جسر شهر، والبيوت تستطيل، بانتظام، ومرتبطة تسلسلياً، حيث السلطة تنتمي إلى ممثلي رؤساء الأسر مجتمعين في مجلس للشيوخ والذين ينتخبون أمراً لمدى الحياة، وحيث تنتمي السلطة الروحية إلى كهنوت منتخب يجري اختياره من بين المتعلمين، وحيث ستزول أسباب المعارضة وتكون القوانين غير مجدية وسيقتصر دور الدولة على إدارة الاقتصاد وإدارة القوى الحية في البلاد وسيكون من الضروري وضع خطة إنتاج بحيث يقوم توازن بين مختلف المدن ويتكيف العرض مع الطلب: فما يقترحه مور هو، إذن، اقتصاد مخطط. وفي إطار هذا النظام، ستلغى الملكية الخاصة كلياً. "طلبا بقي حق للملكية أساس البناء الاجتماعي، فلن يكون لأكثر الطبقات عدداً وأكبرها قدر ما تقتسمه سوى العوز والعذاب واليأس" على حد قول مور. ولذلك، لا يتصور أبداً من أنصاف التداهر ولا يؤمن بإعطاء "مسكنات" تجعل تكوين ثروات كبيرة ممكناً. وهو يقول: "الوسيلة السعيدة لتكوين السعادة العامة هو التطبيق الكامل لمبدأ المساواة. ولكن المساواة، في اعتقادي، مستحيلة في دولة يكون التملك فيها، فردياً ومطلقاً". ولذلك، لا يملك أي شخص شيئاً خاصاً به، حتى ولا مراً: "والطوباويون يغمرون بيوتهم كل عشر سنوات ويقترعون على البيوت التي يجب أن تزول إليهم من القسمة". وهو يرى، من جهة أخرى، أن معنى الملكية سيؤول من تلقاء ذاته في دولة لم يعد، فيها، امتيازات ويستحيل، فيها، تناقل المال والألقاب، وحيث يشارك الأمر في الحياة المشتركة. ومشاعية الخيرات مستقيم دون

اصطدامات. وسوف تنجم عن زوال "هذا الخشخشة المائل من الكهننة ورجال الدين الكسالى، هؤلاء الأغنياء الذين تدعوهم العامة نبلاء وسادة، هذا السرب من الخشخشة" زيادة هائلة لليد العاملة، وكذلك السماح بتخفيض مدة العمل اليومي إلى ست ساعات وترك المزيد من الوقت لكل واحد من أجل الاعتناء بعقله وروحه، أي من أجل أنسنة أكثر كمالاً. ويطلق مور أكبر الأهمية على مدلول أوقات الفراغ الذي يؤمن بإمكان التوفيق بينه وبين الفضيلة في نظام متعدي لا يكون فيه، أي استمتاع، في حد ذاته، محرماً. ويكتب مور ما يلي: "هدف مؤسسات يوتوبيا هو تلبية حاجات الاستهلاك العام والفردى، أولاً، ثم ترك أكبر وقت ممكن لكل واحد من أجل التحرر من عبودية الخشخشة وتقوية عقله بمزيد من الحرية وتنمية قدراته العقلية من أجل دراسة العلوم والآداب. وعلى هذا النمو الكامل تقوم السعادة الحقيقية". ومن أجل إتاحة هذا التقوية للعقل، على وجه الدقة، يتصور مور، للقيام بالأعمال البشعة والتفرد، وجود "عبيد" في يوتوبيا، علماً بأن هؤلاء سيخضعون من بين أسرى الحرب والمواطنين الذين اقترفوا جرائم كبيرة على اعتبار أن العبودية ليست، فضلاً عن ذلك، سوى شكل عقوبة انتقالية. وهؤلاء يخفى، بالطبع، أن إقامة اقتصاد جماعي سيقضي انضباطاً صارماً: ساعات عمل محددة، وجبات مشتركة، منع الأسفار إلى الخارج، إلزام كل فرد بأن يتعاطى، لفترات مدة كل منها ستان، الزراعة، حيناً، ومهنة صناعية خاصة، حيناً آخر. ولكن، كم من مزايا مقابل ذلك؟ ولن يكون للذهب قيمة في مثل هذا النظام، ولن يعود يسد للبدلات والصفقات الداخلية، وهو، في أحسن الأحوال، صالح لصنع قيود السجناء والآنية الليلية منه! أما بالنسبة للتجارة الخارجية فلن تعود تعني إلا الدولة.

إلا أن مور يقدر أن هذا النظام، بكماله نفسه، يخلق للطوباويين الزاماً بالدعاية. فمن واجبهم تحرير الشعوب التي يحكمها طغاة وإخضاع

مخالفتي قوانين يوتوبيا بالسلاح، وتلمذهم عند الحاجة. "إذا صادف المعمرون أمة ترفض قوانين يوتوبيا، فلنقم بطردون هذه الأمة من المساحة التي يريدون استعمارها ويستعملون قوة السلاح إذا اقتضت الحاجة. وفي مبدئهم أن أعدل حرب وأكثرها معقولة هي تلك التي تشن على شعب يملك أراض بور واسعة ويحتفظ بها كغراغ وعدم خاصة عندما يمنع هذا الشعب الذين يأتون للعمل فيها والتغذي منها، حسب حق الطبيعة غير القابل للتقادم، من تملكها واستعمالها". وهنا، سيعد نفع الذهب في إفساد الخصم إلى الظهور. وسوف يكون من واجب الطوباويين أن يشكلوا تنظيماً دولياً قائماً على ولاء الشعوب المحولة إلى الطوباوية. والنظام الذي هو تنظيم ملهي في مبدئه، غريب عن مدلول مصلحة الدولة الماكافيللي ميزود بنوع من التوسعية الأيديولوجية، للمشروعة بالنسبة لمن يؤمن بامتيازها.

وعلى الرغم من أن توماس مور لم يتصور مشاعية النساء، ومن أنه يشيد بالزواج الذي يمكن إغناؤه بعد تحقيق دقيق، ومن أنه لم يستبعد ممارسة التسك كليا، فإن "يوتوبيا" لا يلمح إلى الإنجيل إلا نادراً - فليس للطوباويين من أنوار سوى نور العقل الطبيعي - ويصدر عن حالة فكرية عقلانية أكثر بكثير من كونها مسيحية. ويدين للولفس، ككرواً، لـ "جمهورية" أفلاطون، ولكنه، يدين، أيضاً، للمعارف الأولى المتصلة بمجتمعات العالم الجديد، ولا سيما لمؤسسات شعب الأنكا. وللولفس واع، تماماً، لعقم مشروعه: فكتاب "يوتوبيا" المطبوع بشورة ضد الفوضى السائدة وملاحظة منهجية ومتصورة للمجتمع للعاصر وتشاؤم جانري حول إمكانية التدخل الناجع ورؤية مناقضة للتنظيم الاجتماعي الجديد، هذا الكتاب يبدو حلاً يائساً. وعمله ينتهي بهذه العبارة: "إنهاء أكثر مما أمل فيه". وقد بقي تأثيره، على الرغم من كل شيء، عظيماً عبر عقود طويلة. وقد وجد، في للكسليك، إداريون وكهنة إسبان، حلول

فامسكودو كروغوا، حاولوا تحقيق "يوتوبيا" أو استئصالهم، على الأقل، في عملهم التنظيمي: فقد أقيمت، في سانتا في، مشاعية الخمرات وصلات بين السكان الريفيين والمدينين وعمل النساء ويوم العمل المؤلف من ست ساعات وتوزيع ثمار الأرض حسب حاجات السكان والتخلي عن الترف والإدارة غير المجدية والولاية الأمرية الاصطفائية.

### كتاب كامبانيا: مدينة الشمس

كتب كامبانيا "مدينة الشمس"، دفعة واحدة، في سجنه، في نابولي، في انتظار النظر في دعوى دينية وسياسية، معاً، أقيمت عليه بعد محاولة انتفاضة في كالابريا. إن هذا الراهب اللومنيكاني الذي ولد عام ١٥٦٨، في كالابريا، والذي تكونت ثقافته في اتصاله بالفيلسوف تيليزيو العقلائي والحسن الذي كانت تتخلل مولفاته هجمات ضد الإقطاعية قد تعرض، من قبل، عدة مرات، للاهتزام بالمرطقة وكان قد مثل أمام محكمة التفتيش من أجل قضية أخلاقية وعقائدية. وفي بلد باتس، كان الفساد واللاأخلاقية يسودانه وكان نوع من الصوفية للتلغفة قد نما، فيه، منذ تاريخ طويل، كان كامبانيا، بعد أن فحص علامات السماء وقرر أن عام ١٦٠٠ يعني نهاية الأزمنة (تأثير الرقمين ٧ و ٩ هو الذي ينبغي أن تملك تحته الإمراطوريات)، أثار، بمساعدة الأتراك، عصياناً ضد السيطرة الإسبانية واعداً من كانوا يتبعونه بجمهورية شيوعية قائمة على الوفاق والحب. وعندما قمع العصيان، نجما من الموت بتظاهرة بالجنون. ولذلك، فإن طوباوية كامبانيا لن تكون طوباوية إنساني، بل طوباوية رجل كنيسة معضاد على عرض للمسائل من زاوية الدين والأخلاق ويتقل إلى نهاية القرن السادس عشر الأمل الألفي الكبير الحاضر، دائماً، لدى الشعب والذي يقول أن مسيحاً جليداً سيكنس كنيسة دينوية وفاسدة. و"مدينة الشمس" مؤلف تيوقراطي وشيوعي معاً.

يشرف عل المدينة التي تستخدم إطاراً للطوباوية هيكل مرتفع ومطلق، مؤلف من سبع دوائر كبيرة متحدة للركز تحمل أسماء الكواكب السبعة وجدرانها مقطوعة بوجوه علمية يشكل مشهدها نوعاً من مدرسة دائمة يمكن، فيها، تعلم النظريات والجغرافية وطبائع كل الشعوب وأجدياقها أثناء التزه. وهذا الترتيب يعني أن كامباتيلا يتصور حكومة علمية متفقا، في ذلك، مع طوباوين شهيرين آخرين، كفرنسيس بيكون: فرئيس الدولة، للميتافيزيائي، وكذلك وزرائه الثلاثة، بون (القوة)، سن (الحكمة) ومور (الحب) سيتحارون بسبب معارفهم العلمية. ولن يمكن أن تقوم السياسة على المصادفة أو للناسبة. فهناك حتمية اجتماعية كما توجد حتمية طبيعية: ومعرفها تعني القوة. وسوف يجب، فضلاً عن ذلك، أن تنعم معرفة القوانين الطبيعية بنظام تربية صارم وكامل حيث سيحل "النمو المدن"، الأرسطوطالي، محل "نمو فلسفي" وتحل، فيه، الخسرة التي يجلبها تليزيو مكانة أولية. وتنمية الثقافة هي، في نظر كامباتيلا، تضليل الأغنياء والحكام الذين يرون في جهل الجماهير الشعبية أداة سيطرة. وتنمية الثقافة هي، أيضاً، تأمين المزيد من رخاء العيش للبشرية وتخفيف مشقة الإنسان وعقلنة شروط العمل. وليس مدعشاً أن نشهد في "مدينة الشمس" نمو تحديثات تقنية عديدة: محارث شرعية، سفن بحجلات ومناقيخ إلخ...

ويقوم النظام نظام الشيوعية الجزئية. ويلور الأمر، فعلاً، في تكوّن كامباتيلا، حول إلغاء الأنانية وإحلال عبادة الجماعة محلها. ولكن روح الملكية لا يولد وينمو إلا بمقدار ما يكون لنا نساء وأبناء وأملاك خاصة. ونظام مشاعية النساء مرتبط بالتعلم الجزئي للأمر، وهو ما لا يعني، أبداً، أن يكون الحب حراً. فالعلاقات الجنسية منظمة تنظيمياً قاسياً: فالشمسيون يولدون في المضاجعة في عمر الحادية والعشرين، والشمسيات يلدن في عمر التاسعة عشر. والذين يكون لديهم مزاج

حار معترف به من جانب الشيوخ الحكماء يستطيعون أن يقاربوا، قبل ذلك، نساء عقيمت أو حبالي والذين سيحافظون على العفة لوقت أطول "سيهنون ويشاد هم بأشعار في المجالس العامة". وسوف ينظم الوزير "الحب" التزاوجات دون أن يقيم وزناً للعواطف ودون أن يسعى إلى إقامة اتحادات دائمة، ولكنه لن يفكر إلا في الصفات الجسدية والأخلاقية للزوجي اللذين يجب أن يتكاملا. وسوف يحضر الفعيل الجنسي بأكثر عناية بموجب قوانين "نسالة" كان كامبانيا لا سابقاً فيها بقوله أن الشمسين "لا يفهمون لماذا يترك تناسل الجنس البشري للمصادفة والروتين". وهكذا، توضع في غرف المضاجعات، ممائل جميلة لرجال مشهورين من أجل أن تنظر إليها النساء وهن يلدن ويطلبن من الرب نسلًا نبيلًا. والمؤلف المهتم بتجنب العقم الطوعي من جانب المرأة يرفض أن يعطي المرأة التي لا أبناء لها التكرم نفسه في المدينة. فنحن نرى، إذن، أن الاهتمام بالنوع يرجح، بالنسبة لكامبانيا، الاهتمام بالفرد، ولكن الشمسين يستطيعون قبول هذا الانضباط لأنهم يعرفون أنه قائم على العلم والعقل.

إن هذا التنظيم للعلاقات الجنسية هو شرط كل تنظيم اقتصادي قائم على مشاعة الخيرات. فسوف يكون كل شيء مشترك بين السكان: البيت، للطعم، للمهجع، الأسرة وغيرها من قطع الأثاث. وكل ستة أشهر، يهين الوزراء للسكن الجديد الذي يجب أن يشغله كل واحد. ومن تنظيم العمل الجماعي للمقتصر على أربع ساعات في اليوم ومن التربية المشتركة في الألعاب العامة، يظهر الرجال والنساء عراة كلياً، كما في سبارطة. ينتظر كامبانيا الزوال الكلي لطبقة الكسالى الذين استطاع أن يبين، في جنوب إيطاليا، ضرورهم للمعفة. وهو ينتظر، من هذه التدابير، سيادة الفضيلة: فلا يمكن التفكير في السرقة والقتل وغشيان المحارم والزنى في مدينة الشمسين.

ومجموع هذه الترتيبات مرتبط بشكل معين للحياة الدينية بصعب، معه، من جهة أخرى، التحديد الدقيق لغناه للضبط. وما من شك في أن هناك، في تنظيم الحياة المشتركة، ذكريات من التجربة الرهبانية، حتى ولو لم يكن ذلك إلا في الاستعمال للعمم للاعتراف الذي يسمح لرئيس الدولة بمعرفة حالة الرأي العام في كل لحظة. ولكن لدى كامبانيالاء عداء عنيفاً جداً حيال التنسك للسيحي: فهو لا يؤمن بفساد الخطيئة الأصلية، ولذلك لا يستبعد أي استمتاع بالحياة، وتنظيمه القاسي للحب لا يستبعد الإشباع للمشروع للغريزة الجنسية، والحرمان من العلاقات الجنسية سيوضع، في المدينة، ضمن العقوبات الجزائية. وسوف تكون ديانة الشمسين ديانة طبيعية، إلهة خاصة لا توحى إلا بعبادة شاملة للمخالق. وهو يدين بالأساسي من فكره لأفلاطون وتوماس مور الذي عرفه من خلال طوباوية أنطون فرنسيسكو دوي الشهيرة (١٥٣٢) التي تقوم على السعي وراء اللذة والديانة الطبيعية ووصف مجتمع شيوعي يمتد إلى المجال الجنسي. إلا أن المسألة التي تطرح، إذ ذاك، هي كيف يمكن التوفيق بين "مدينة الشمس" وكتابات نهاية حياته، وخاصة "ملكوكة المسيح" حيث يقبل ديانة موحى بها وحيث يقدم نفسه، لرغبته في اليرھنة على التقليدية إزاء قضائه، كمدافع عن التيقراطية البابوية وتنصمر الكفار. أيدور الأمر حول تظاهر خالص؟ أم هل تأمل في أن تحتسق السلطات الدينية رؤيته "التحديثة" للأمور؟ ما هو مؤكد هو أنه لم يتنكر، قط، للروح العقلانية والطبيعة التي ألهمت خطواته الأولى على الرغم من التنقيحات التي أجراها، فيما بعد، في "مدينة الشمس". ولا شك في أن المسائل التي تثيرها تقليدية كامبانيالاء الدينية أقل أهمية من كونه سعى إلى التعبير عن طموحات جماهير اللقهورين للبهمة إلى نظام اجتماعي قائم على العدالة والعقل. إلا أنه لا يستبعد أن يكون قد فكر في أن البابا قد يحقق، بدعم من إسبانيا، ثم من فرنسا، الحلم بمدينة

تيوقراطية وشيوعية، أعلن نفسه نبيها وباباها، عام ١٥٩٩، لدى ثورة  
كالابريا.

### جماعات أوروبا الوسطى

غالباً ما تم التوارد بين الراديكالية الاجتماعية والفكر الأنفسي في القرون  
الوسطى. ويمكن للرغبة في العودة إلى صفاء المسيحية الأول، في القرون  
التالية، أن تؤدي إلى موقفين متناقضين ظاهراً: رفض العالم ومحاولة بناء  
مملكة المسيح على الأرض. إلا أنه في حين تؤدي الحركات الإصلاحية،  
عامة، إلى توطيد للدولة، فإن الخميرة الثورية التي تحملها "المستحدثات"  
الدنيئة في صميمها تتحلى في إلى جميعات ضيقة النطاق وسرية يصعب  
أن يكسب تاريخها: فالطوائف تنحصر وتتحد وتتكاثر دون أن يعرف،  
جيداً، أصلها وبرامجها وحتى أعمالها. ويزيد ذلك صحة أن التجمعات  
ذات الاتجاه الشيوعي التي تذكر، بصورة موقفة، الكاثوليكي كما تذكر  
الروتستانتية، مقتضى الأخوة والعدالة الإنساني للوجود في أصل كل ديانة  
لم يكن لها نفوذ في عالم يتجه باتجاهاً مختلفاً تماماً.

وقد أكد عدد من الجماعات التي نشأت عن المهرطقة الموسية، ولكنها  
رفضت العنف، اتجاهاته حول ييمر شلسكي الذي يقع عمله بين عامي  
١٤٢٠ و ١٤٤٠ والذي ورث عن التصورات الفودية إدانة عالم يعتقد،  
فيه، منحطون فاسدون عن المسيح أفهم يستطيعون تأسيس مجتمع من  
المسيحيين. وكان هذا الناسك، وهو علماني بسيط، يلوي بصوته ضد  
الكهنة السيئين ويعيش حياة عزوبة ويوجه عدداً كبيراً من النفوس القلقة  
والصوفية التي أتت على التشط في عزلة كونفالد (برهيميا الشرقية).  
وكان أشياعه يريدون مدينة تستبد الملكية الفردية مع ممارستها عدم  
مقاومة الشر وعدم التعاون مع السلطات القائمة، أي كانوا، باختصار،  
يريدون نوعاً من "المسيحية المليية". وقد تجمع هؤلاء للعزلون، بقيادة

الأخ ريهور (غريفوار)، داخل "وحدة الأخوة" ودخلوا إلى الكنيسة الأوتراكية ثم انفصلوا عنها من جديد. وكانت هذه الجماعات من الحرفيين والمزارعين التي ترسخت أقدامها في بوهيميا تعيش حياة متفصلة عن باقي المسيحيين، وسوف تقاوم الاضطهاد، وسوف يصل عدد المتبعين إليها إلى مائة ألف. ولكن للصالح للمادية سرعان ما أصبحت أهم من أن تعزل وحدة الأخوة عن العالم وترفض، على المدى الطويل، الاشتراك في الوظائف الدنيوية. وفي نهاية القرن الخامس عشر، زال الطابع الشيعي للمنشآت الأولى، وهو ما لن يمنع الوحدة من الاستمرار في لعب دور هام في الحياة الثقافية التشيكية حتى زوالها بعد الجبل الأبيض.

ونشهد عودة الروح الإنجيلية البدائية إلى الازدهار في الجماعات الألمانية المقيمة في مورافيا، في أسلاك أسرة الليشنشتاين، في نيكولسبورغ، وأوسرة الكونتز، أوسترتز، في العقود الأولى من القرن السادس عشر. ويبدو الأمر حول أمين ممارسون الأخوة الشيوعية ولا يملكون شيئاً خاصاً ويتناولون وجباتهم بصورة مشتركة، بقيادة القدامى. وبالمقابل، فإنهم يقومون بمناظرات أيديولوجية واحدين في العهد القديم حجاجاً ضد الأغنياء والدولة والإلزام بالخدمة العسكرية: وقد تخلوا عن حمل السيف واستبدلوا به سيفاً عثيقاً، ومن هنا جاء اسم "ستابلر" الذي أطلق عليهم. وحوالي ١٥٣٠، تلقى هؤلاء "الأخوة اللورافيون" تنظيمهم على يد صانع القبعات الثموري حاكوب الملقب بموتر، على أسس الانفصال الكامل عن عالم الكفار وشيوعية كاملة، ولكن ذلك يكون تحت قيادة "وزراء الكلمة" الانضباطية. وقد نجحت هذه الجماعات، حوالي منتصف القرن، في الانتقال إلى بولونيا بفضل عمل يهر غونيادز الذي اتخذ، كذلك، السيف الحششي شعاراً. إلا أنه اختلطت، هنا، بالأيديولوجية الاشتراكية والسلمية تصورات معادية للتبليث. ومن جهة أخرى، لم

يقبل الأخوة البولونيون التمييز الاجتماعي بين وزراء الكلمة، السادة المطلقين للإيمان والقانون والعمل والجماهر الخاضعة لكيد شديد. وكان للبولونيين، أيضاً، "أورشليمهم الجديدة" الواقعة في راكوف والقائمة على كلام الإنجيل، ولكنها لم تستطع الاتفاق مع "الشيوعية" للورافية. وظهر القراع، أيضاً، بين الذين يمارسون، دون الانصهار في كتلة للومنين، الخضوع للسلطات والذين يلبنون حق السيف. وكان من المستحيل الاحتفاظ طويلاً بتسوية بين الاتجاهات الفوضوية والضرورات الجماعية: فحيث أمكن للجماعات بلوغ شيء من الاستقرار، كان لمن ذلك خلق التأمل العقلي، وحيث حاولت الاهتمام بالعالم، أجبرت على التحلي عن نقائها المنهجي.

### شيوعية الحفارين

شهد عصر كرومويل ظهور راديكالية ديمقراطية تعارض التصورات الموروثة التي تقول أن للأنهيب السياسية والاجتماعية لا تجد تبريراً لها إلا بمقدار ما تحمي المصالح وتضمن الحقوق الفردية. إلا أنه في حين كانت حركة "المسوين"، وكان أبرز ممثليها جون لنبورن، تؤكد حق كل مواطن، كائناً من كان، في الاشتراك في الشيء العام وفي الموافقة على القانون بواسطة ممثليه وتطالب باستدعاء برلمان مسنوي منتخب بالاقتراع العام دون إعادة وضع حق الملكية الفردية موضع مسالة، كان الديفرز (الحفارون) الذين يولفون الجناح اليساري من المسوين يركبون بين اتجاهات صوفية أو عقلانية ورؤية جديدة للنظام الاجتماعي الذي يجب أن يقام. وفي نيسان ١٦٤٩، شرع جرارد ونستاتلي القادم من لانكشاير إلى لندن في زراعة أراض بور في مقاطعة سوري. وأعلن، مع بعض الرفاق، عن انتوائه مهاجمة الحدائق وقسم الأسيرة. ومن هنا جاءت زيارة للحرنال فيرفاكس إلى الأمكنة المتنازع

عليها وسلسلة من التحقيقات والدعاوى. وكان قد سبق الحركة نشر كراس، "النور المشرق في البوكتفامشاير"، مليء بالاستشهادات من الكتاب المقدس: "ابكوا، إذن، اصرخوا أيها الأغنياء. سوف يأتي الله ليعاقبكم على كل اضطهاداتكم. إنكم تعيشون على عمل رجال آخرين، ولكنكم لا تطوفهم سوى ما يأكلونه مستلين من إخوانكم بإيجارات وضرائب هائلة. ولكن ماذا سيعملون بعد الآن؟ ذلك أن الشعب لن يعود ينضع لاستعبادكم على اعتبار أن معرفة الرب ستوره". وفي عام ١٦٤٨، نلد ونستانلي، في "فردوس للمؤمنين"، باللامساواة بأسلوب يشر بروسو: "لن تكون لعامة الناس، أبداً، حريتهم طالما قالت الحكومات أن الأرض تخصها، بدعمها مبدأ ملكية خاصة، مبدأ "خاصي" و"خاصتك... وهكذا يعطي بعضهم عرش الطفغان، في حين تسحق آخرين مائدة البؤس. فلتوقف عن تسوير وتسيج أي شيء كان على الأرض قائلين: هذا لي". وتقيم نشرات عديدة الصلة بين الصوفية والمسيحية: "إنهم يعيشون بثروة ومجد ومتع وكهنوت ورجال قانون وزوجات وأبناء وكل شكل ثقافي خارجي... إنهم لا يحررون على أن يعيشوا حياة حب علم". ولا تبدو الديانة التي يعلمها القسيس إلا وسيلة للإبقاء على بسطاء الناس في حالة فقر "لأنهم سيحصلون على السماء فيما بعد". وينسب ونستانلي، من جهة أخرى، اللامساواة في الشرط، إلى الفتح النورماندي: "لقد قسم غيرون الفاتح البلد بين رجاله وخلق، لحمايتهم، القانون والفقهاء والكهنوت: وقد كتب القانون بالفرنسية من أجل أن لا يفهم، وخلق الفقهاء لجلعه غير قابل للفهم، والكهنوت (الذي يتلقى العشر) لتعليم احترامه. ويرد ونستانلي على المسوين الذين يحاولون التبرؤ، لدى كرومويل، من حملة الشيوعية، في "رأية للمسوين الحقيقيين للرفوعة"، بأن الحرب التي تدمر البلد مرتبطة بالشروط الحالية للملكية التي استبعدت منها الأغلبية العظمى: "لماذا يكون الناس على

درجة من الجنون يدمرون، معها، بعضهم بعضاً؟ ليس لسبب آخر إلا الإبقاء على الملكية المدنية للصنوعة من الأيمان والقوة والثروات. إنها اللعنة التي يمن تحتها الخلق في انتظار الخلاص". وفي عام ١٦٤٩، نشر أحد الحفارين، بيتر شامولن، كتابه "حملي الفقير" الذي كان يتصور برنامجاً لإعادة الاعتبار إلى الطبقات الفقيرة: تأمين أملاك الملك والكهنوت والمشروعات التجارية، حد حيواني أدنى، سياسة أشغال كبرى، استثمار الأراضي البور من جانب جمعيات تعاونية تحت إشراف الدولة.

وفي البرهة التي كانت الحركة، فيها، في أوج جزرها، كان ونستاني قد وجه، عام ١٦٥٢، إلى كرومويل، على أمل أن يطبق أفكاره، كتابه "قانون الحرية" الذي استلهم "يوتوبيا" مور استلهاماً واسعاً والذي كان يبين أن التحول الأخلاقي لإنكلترا يتوقف، في قسم كبير منه، على اقتصادها. وكان يتصور، في ضوء ذلك، خلق قطاعين في الاقتصاد، الواحد مجمعن والآخر خاص ولكن الدولة ستقدم له الأدوات والتجهيزات. ولن يكون، هناك، في الحالتين، مال ولا صفقات: فكل واحد سيحمل نتاج عمله إلى مخازن عامة ويأخذ منها ما يلزمه لمعيشته وعمله. وسوف يستند النظام، بكامله، على مبدأ: لكل حسب حاجاته. وإذا أصلح الاقتصاد، وتعمم التعليم، ورد دور الكهنوت إلى دور معلم للطبيعة - "معرفة الطبيعة هي معرفة الله نفسه" -، فإن تحول النفوس لن يتأخر.

"إن فكر الديفنز للموطر بأدب قياسي إلى حد غريب - أدب الهذيانين، أدب رجال الملكية الخامسة إلخ... لم يمارس، في إنكلترا سوى تأثير محدود جداً. وهو ليس سوى وجه، أكثر الوجوه علمية، للبيوريتانية الإنكليزية في القرن السابع عشر. إلا أننا تلقى الأثر الضعيف لتأثيره في مشاريع الهولندي كوريليس للشركية (١٦٥٩)، لدى الكويكر جون

يلبرز الذي كتب، عام ١٦٩٥، "اقتراحاً لخلق كلية صناعية" يطرح، فيه، قضية العمالة الكاملة وبعد ذلك بكثر لدى روبرت والاسر الذي يصوغ كتابه "المنظورات للتنوع" (١٧٦٢) آمناً لصالح "نظام جماعي يخفف فيه الخوف قبل اللاتوسي من زيادة السكان".

### جمهورية الغاراتيين

كانت "معتزلات" الباراغواي عمل الآباء اليسوعيين الذين كانوا قد افتتحوا، منذ عام ١٥٨٣، مدارس وبدؤوا عملاً تبشيراً. وسرعان ما بدا لهم أنه كان من الأفضل، نظراً لكرهية الهنود للإسبانيين للمستعبدين، خلق كومونات مسيحية صفيرة في الوسط الغاراني، يمولها من الإسبان ومن الكهنوت المحلي. وخطرت للأب موتويا، حوالي ١٦١٢، فكرة خلق جمهورية على أسس هذه المراكز الكومونية مرتبطة، مباشرة، بملكية إسبانيا. وعلى الرغم من المعركة القاسية التي خاضها المعمرون ضد الغاراتيين الذين أرغموا على المحنة عدة مرات، ومن الصعوبات الناجمة عن الطابع البدائي لهذه الأقوام، بقي النظام حتى تشيتت اليسوعيين عام ١٧٦٨. وارتفع عدد الغاراتيين إلى ١٣٠ ألفاً موزعين إلى "معتزلات" يسكنها ما يتراوح بين أربعة وثمانية آلاف.

وكان اليسوعيون يفكرون في خلق عالم أقرب ما يمكن إلى الصورة الكاملة للمسيحية الأولى. وكانت النتيجة الإشباع الكلي للحياة بالدين وشيوعية متكاملة من الناحية الاقتصادية. وكان مقابل قاعدة: "لكل حسب حاجاته" إلزام الجميع بالعمل. وقد سهر الآباء، بعناية، على تجنب تكوين أية ملكية شخصية مقدرين أن "تنمو المصالح الأنانية سوف يؤدي إلى الانحطاط الديني والأخلاقي للجماعة للبناء على التضامن". فلم يكن، في البلد "سياج ولا حد". ومن الناحية المالية، ألغيت العملة والنقد: فقد استخدم تقدير وهمي بالبيزوس للمبادلات بين المعتزلات.

وكانت الصفقات تجري، كاملة، في المخازن العامة التي كان كل واحد يحمل إليها ثمار عمله وتسحب منها اللواتي بموجب طلبات كل أسرة. ولم يكن العمل يتجاوز ثمان ساعات في أقصى الفترات. وكانت النساء يقتصرن على حد أدنى من العمل سواء أكان ذلك في الكومونة أم في البيت. وقد أقيمت أكمل اكفائية ممكنة "من أجل عدم الحاجة للحوء إلى غوث غريب". وبالفعل، تبين أن المعتزلات كانت الدولة الصناعية الوحيدة في أمريكا الجنوبية. ويبدو أن النظام قد عمل بشكل أرضى الجميع لأن جهود الإسبان لإدخال الملكية الخاصة، على صورة حصص للاستثمار طيلة العمر، اصطدمت باللامبالاة العامة. وكانت جملة التنظيم الاقتصادي، في كل معتزل بين يدي أبي يسوعي استنظم، أولاً، رؤساء العشائر ثم مستشارين منتخبين. وكان اتجاه الجميع نحو الصالح المشترك الذي كان يشجعه نظام تربية معممة تعطى باللغة الفارانية، كان هذا الاتجاه نامياً إلى حد كان، معه، كل واحد يسعى، تلقائياً، إلى الإغلاء من شأن من كان الأكثر قدرة وتقديراً: والمؤلفون الذين سافروا، في القرن السابع عشر، عبر البلد، الحروا، جميعاً، على أن الضارائين لم يكونوا يتجنبون الشر خوفاً من العقوبات بقدر ما يتجنبونه بتأثير من المحيط الاجتماعي وقلوة الجميع ونوع من التافس على خدمة الجماعة.

## الفصل الرابع

### الأنوار، النقد الاجتماعي والطوباوية أثناء القرن الثامن عشر

#### الفصل

#### **أليير سوبول**

كتب ديدرو في رسالة إلى الأميرة داشكوف، في ٣ نيسان ١٧٧١، ما يلي: "لكل قرن روحه التي تميزه، ويدلو أن روح قرننا هي روح الحرية" أي: الفحص الحر. فعلى مدى قرن الأنوار، ومع العقل ميدانه غير تارك أي واقع خارج متناوله. فيعد أن تناولت الفلاسفة الدين، التفتت، بحراً، في مرحلة ثانية، نحو مسائل المجتمع. ويتابع ديدرو قائلاً: "كانت المحنة الأولى ضد الخرافة عنيفة دون قبيل. ومن المستحيل أن يتوقف البشر بعد أن تجرؤوا على اقتحام حاجز الدين، أكبر الحواجز للوجود، وكذلك أكثرها حظوة بالاحترام. فمنذ أداروا النظرات المهددة ضد حلالة السماء، فلنهم لن يقصروا، في العهدة التالية، عن توجيهها ضد سيادة الأرض". ولم يكن يمكن أن يرسم للنحس الفلسفي لقرن الأنوار، من دون وضع الدين موضع مسائلة ووضع المجتمع للوضع نفسه، بصورة أفضل: وقد شهد هذا القرن، أيضاً، نمو النقد الاجتماعي، ولكنه نقد اجتماعي لم يفلت جيداً، بعد، من أحلام الطوباوية. فلا يمكن لعقل حر، مهما يكن جريئاً، أن يختار الحدود التي يفرضها زمانه.

ولا يمكن مقارنة دراسة النقد الاجتماعي وطوباوية القرن الثامن عشر وكل المسائل التي تتطوي عليها دون أن تجري قطعة مع عادات النهج التحليلي والغائي، معاً، الذي يقس تاريخ الأيديولوجيات عند طور وصفي. وللذلك، ينبغي أن يدعم بمجموع من الأعمال حول الأنظمة

والأيدولوجيات للمروسة التركيب الذي نحاوله هنا. ويمكن تبين فراغ المراجع وضرورة اللجوء، كأساس لكل رسم تخطيطي جديد، إلى كتاب أندريه ليشنترجيه القلم والذي ما زال ضرورياً، "الاشتراكية في القرن الثامن عشر. دراسة حول الأفكار الاشتراكية لدى الكتاب الفرنسيين في القرن الثامن عشر، قبل الثورة الفرنسية" (باريس ١٨٩٥).

ولا يمكن فصل الأفكار الاجتماعية التي توطدت في قرن الأنوار والأنظمة التي رسم خطوطها الكبرى أولئك أو هؤلاء عن التصورات الفلسفية لأصحابها. فكل نظام، سواء أكان نظام ميسليه أو موريلي أو أي واحد آخر، بشكل وحيدة حقيقة توحيها، داخلياً، إشكالية خاصة. ولا يمكن استخلاص عنصر منها دون أن يدخل تعديل على معناها العام. فشيوعية ميسليه مشتركة، في جوهرها، مع الحاد: فلا يمكن تنصيبها منهجاً مكثفاً في ذاته. والمحال هي كذلك مع إيمان روسو بالألوهية وتصوراته للديمقراطية الاجتماعية، ومع كل كاتب آخر. وكون هذه الأفكار الفردية تتوقف، من جهة أخرى، في الوقت نفسه، على المحال الأيدولوجي لقرن الأنوار وعلى بنى النظم القلم الاجتماعية والسياسية التي كانت تدعمها وتنعكس فيها هو حقيقة بديهية.

وقد نما النقد الاجتماعي والطوباوية، في القرن الثامن عشر، في (وانطلاقاً من مجتمع يحتوي على عائلات إقطاعية كان التناقض الأساسي، فيه، مهما قيل، بين الأرستقراطية المقاربة والطبقة الثالثة). ولا يمكن لحركة القرن الاقتصادية والتعديلات الاجتماعية الأكيدة التي استخرجها أن تخفي استمرار وجود الحقيقة الأساسية: فرنسا ريفية بصورة أساسية وكانت علاقات التبعية التقليدية يقى على الفلاحين، كلية السكان تقريباً، تحت وصاية السادة الذين كان يؤول إليهم الريع الإقطاعي كعلامة على امتلاكهم الكلي للأرض. وكانت هذه الحقيقة هيمن على كل العلاقات الاجتماعية. وكانت هذه الحقيقة الاجتماعية، حتى ولو لم تفكك أليتها

تفكيكاً مضبوطاً، ما تزال تـقـولـب الأيدـيـولـوجـيـة: فقـد شكـلت أولـويـة الزراعة لدى الفيزيوقراطيين، إحدى الوسائل الدفاعية عن اقتصاد ذي أسـلـس عقـاري. وكان وضع فرنسا الاجتماعي، في القرن الثامن عشر، يضع، في المستوى الأول، مطلب الخبز اليومي: فقد توطد حق الحياة في وجه حق الملكية. وبصورة أعم، انصب النقد الاجتماعي، بصورة أساسية، على مسألة الملكية العقارية، على قضية تجارة الحبوب، على شرط العامل الزراعي: فقد كان القرن يفرض حقائقه القاسية.

وتقع الطوباوية نفسها في هذه الأطر: فالمدينة الثالثة كانت مجتمعاً زراعياً وحرفياً كانت المسألة الأساسية، فيه، مسألة توزيع إنتاج يكاد لا يكفي. وتلك رؤية مصطبغة بالأزمة الماضية، تشاؤمية (مـاعـدا بعض الاستثناءات) لم تستطع، حتى عندما كانت تترنن بمكانة الجمهوريات القديمة، إلا أن تعبر عن واقع الجماعات الزراعية التقليدية الذي ما يزال حياً: مثل طوباويات ريسنيف دو لا بروتون. ولزواجية الطوباوية هي أنها، كانت من جهة أخرى، تجمع بينائها للمدينة الثالثة مرة واحدة وإلى الأبد. وكانت الوظيفة التحريرية الطوباوية تنوطد، بصورة فيها تناقض، بطابعها القديم والراجع: فطوباوية القرن الثامن عشر غالباً ما بنيت من عناصر مستعارة من ماض زراعي صـبـغ بالمثالية.

إلا أنه لا ينبغي لنا أن نقسر الأشياء. ففي مجتمع فرنسا واقتصادها، في القرن الثامن عشر، كانت ترتسم بدايات تحول البنى وتضج الثورة: ومن هنا، أيضاً، تنوع التفسيرات النظرية وترددات بعضهم وخبرهم وحرارة الآخرين، مثل موريلي أو كولينيون اللذين تحسسا بعلوم مجتمع الوفرة. والطوباوية، أيضاً، سر دياكتيكي للممكن والمستحيل. وكان المحـال الأيدـيـولـوجـي العام يسهم، من جهته، في توجيه النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي. فالعقل هو، الآن، القاعدة العليا لكل شيء: قاعدة ديكرات الاستنتاجية وقاعدة نيوتن التـحـريـريـة. فيجب أن يقوم المجتمع والدولة على

العقل. وحاول الفلاسفة نقل مناهج العلوم الطبيعية إلى دراساتهم للإنسان والمجتمع. ولا توجد أية قطعة بين الظواهر الطبيعية والظواهر الإنسانية: فالمنهج العقلاني قابل للتطبيق على هذه وعلى تلك. وأكد كوندياك ذلك، منذ ١٧٤٦، في كتابه "بحث في أصول المعارف البشرية": "إن منهجاً قاد إلى حقيقة يمكن أن يقود إلى حقيقة ثانية، وأفضل منهج يجب أن يكون هو نفسه لكل العلوم". وعارض الفلاسفة الحق التاريخي بالحق الطبيعي الذي توطد نهائياً عند منعتف للقرن. وفي عام ١٧٤٨، نشرت ترجمة "مبادئ الحق الطبيعي" لبورلماكي الأستاذ في جامعة جنيف: "يقصد بالقانون الطبيعي قانون يفرضه الله على كل البشر ويستطيعون اكتشافه ومعرفة بأنوار العقل، وحدها، بتأمل طبيعتها وحالتها. والحق الطبيعي هو منظومة هذه القوانين نفسها، تجمعها أو جسمها". والقانون الطبيعي هو، أيضاً، "كل ما يتعرف إليه العقل، بصورة مؤكدة، كوسيلة موثوقة ومختصرة للوصول إلى السعادة والذي يقره بوصفه كذلك". والسعادة فردية كانت أم جماعية، هي هدف التأمل النقدي في المجتمع، كما هو هدف البناء الطوباوي.

وشكل الحق الطبيعي سلاحاً ناجحاً ضد المجتمع القديم. وكان الأمر يدور حول إحلال نظام قائم على العدل محل النظام التقليدي. إلا أنه تأكدت، هنا، إحدى تعديدات النقد الاجتماعي والطوباوية: فهذا القرن الذي أحب التقدم وأمن به كان عاجزاً (إلا في بعض الاستثناءات) عن الوصول إلى رؤية ديناميكية للعلاقات الاقتصادية كما لو لم يكن العقل العمومي واللازمي يستطيع وعي الضرورة التاريخية. فنظراً لعدم وجود منهج تحليلي كاف، إلا عند مونتسكيو احتمالاً ("لم أستخرج مبادئ قط، من مستقبلي، بل من طبيعة الأشياء")، توقف مؤلفو القرن الثامن عشر عند تصور سكوني للعلاقات الاجتماعية. فكيف يحل، إذن، التناقض بين النظام العقلاني للطابق لعمل القوانين الطبيعية والنظام القائم

الذي يندد به النقد، ما لم يكن ذلك باللجوء إلى الطوباوية؟ الطوباوية التي تنهى التاريخ لهايلاً.

وهكذا كان المجال الأيديولوجي العام والحقائق الاجتماعية تفرض نفسها على الأيديولوجيات للفردة. فلم يتطور التأمل النقدي لمؤلفين، من مسيليه إلى بابوف، من نفسه، بل بموجب علاقاته مع الحقائق الاجتماعية والمجال الأيديولوجي العام الذي كان يقع فيه. ويجب أن لا نبحث، في نهاية المطاف، عن المحرك الرئيسي لأيديولوجية مفردة في ذلك، بل في صاحبها بوصفه فرداً مشخّصاً له موقعه الاجتماعي وفي التاريخ الواقعي الذي كان ينعكس في هذا التطور الفردي بموجب العلاقات للقطعة بين الفرد والتاريخ. وهكذا، كان مسيليه، كاهن الإريينيني، في تحريم شامبانيا الحدودية، الذي انقضت حياته في سياق الحرب والبؤس والمجاعة التي ألمّت بالفلاحين في العهد المجيد للويس الكبير... ولنفكر في تجارب روسو الاجتماعية في قلب القرن الثامن عشر. أما بالنسبة لبابوف، البيكاردي والمثقف في قوانين الإقطاع، ألم يفض لنا، بقوله: "إن غبار الأرضيات الإقطاعية هو الذي اكتشف، فيه، أسرار اختصابات الطاقة النبيلة؟" فالتقد البابوي ينجس من التحربة الاجتماعية للمعاشة.

إن هذه التأمّلات للتنوع تفسر طابع النقد الاجتماعي والطوباويات في قرن الأنوار. ففي عصر لم يكّد أن يولد، فيه، الاقتصاد السياسي، لم يكن النقد الاجتماعي يستطيع أن يقوم على أسس علمية. فهو لا يستند، إلا في حالات استثنائية، إلى الملاحظة للتنبيه للواقع، إلى فحص مصير الطبقة الكادحة. فالتأمل الاجتماعي يرتبط بالنظريات الأخلاقية والسياسية للعصر أكثر من ارتباطه بالدراسة النقدية لشروط الحياة للشخصية. وإنه لأمر ذو دلالة أن تبين أنه يجب انتظار النهاية القصوى للنظام القديم لنرى بابوف ينتقد النظام الإقطاعي ويفكك آلية اقتطاعه. وكانت وجهة النظر العامة من مستوى تأملي وأخلاقي. وتغلب التأنيب المجرد على

التحليل للشخص، والطوباوية على النقد في النهاية. وقد خلق "تاريخ السيفورامين" لفارياس و"تيلماك" سلاله لا تحصى وعلبة الطعم، وكذلك كان الأمر مع "روبنسون" و"غوليفر".

يختار أندريه ليشترجيه عنواناً هو "الاشتراكية في القرن الثامن عشر": وفي هذا العنوان مبالغة. صحيح أنه يوضح أنها كانت، باستثناء بعض الحالات، أخلاقية وإنسانية وميتافيزيكية وأخيراً، باستلهامها الجمهوريات القديمة أو المجتمعات البدائية، مع صبغ الطرفين بالصيغة للتالية، لم تهم بالعمل إلا قليلاً، وبالثورة أقل من ذلك أيضاً. ومع ذلك فإن "الاشتراكية" تبقى، بالنسبة للقرن الثامن عشر، كلمة ملتبسة تدل على مواقف وأنظمة مختلفة. وهذه "الاشتراكية" الأخلاقية، في جوهرها، لم تكن، غالباً، سوى إنسانية في هذا القرن الذي اخترع السر والإحسان. ففي عصر لم تكن القضية العمالية توجد فيه (بالصورة التي كان يقصدها القرن التاسع عشر على الأقل)، كانت هذه الاشتراكية تبرز سيطرة فلاحية وحرفية كبيرة. وفي نهاية التحليل، شكلت مسألة الملكية العقارية محور النقد الاجتماعي والبناء الطوباوي.

وقد احتاز القرن تياران أساسيان انطلق كلاهما من نقد الملكية الخاصة. أولهما يبقى على الملكية ولكنه يصلحها على أساس من المساواة: اشتراكية مسوية أو، بتعبير أضيق، مساواتية، وهي ما كانت اشتراكية "للمقامين"، عام ١٨٤٨، وكان الثاني، وهو الأكثر جذرية، يلغي الملكية الخاصة وينوي إقامة مجتمع شيوعي: شيوعية نقدية-طوباوية حسب تعبير ماركس.

وإذا أردنا رسم الخطوط الكبرى لتقسيم قرن الأنوار إلى حقب، من وجهة النظر التي تشغلنا، فإنه يتبين إلى أي حد تشابهت عوامل التاريخ وترتكس على بعضها بعضاً. إلا أن ثلاثة أسماء تطغى تطور النقد الاجتماعي والفكر الشيوعي إيقاعه وتقابل ثلاث مراحل من القرن:

ميسليه وموريلسي وبابوف.

ومنذ نهاية عصر لويس الرابع عشر، توطد النقد تحت قناع الطوباوية: فقد ظهر "تاريخ السيغمورامين" لفاريلس، عام ١٦٧٧، و"تيلماك" لفينيليون عام ١٦٩٩. وتضاعفت الروبنسونيات بعد ذلك. وشهد عهد الوصاية دخول روح النقد في الأجناس الأدبية. وسرعان ما انتقلت إلى كل لليادين. وإذا كان مونتسكيو (نشر "روح القوانين" عام ١٧٤٨) والمركز دارجنسون (الذي لم تنشر "مذكراته"، إلا في عهد الإمبراطورية الثانية) قد فرضا نفسيهما بهذا اللعين، فكم كانت أكثر دويماً "مذكرة الأفكار والعواطف" للكاهن ميسليه للتوفى عام ١٧٢٩: وقد كان مولفاً تنديداً مخطوطاً لهم، على عدة كرات، كل القرن. وبالرجوع إلى وراء، تكرر قامة ميسليه: فهي هيمن على بداية القرن الثامن عشر.

وفي عام ١٧٥٤، نشر روسو "خطاب حول أصل اللامساواة بين البشر وأسسها"، ونشر موريلي "مجموعة قوانين الطبيعة" عام ١٧٥٥. ومسألة الملكية، وبالتالي للمساواة، كانت في قلب للدولة. وكانت بدايات الاقتصاد السياسي، كحركات الإحساس، تحمل، في الوقت نفسه، التأمل الفلسفي على أن يتوقف عند الشرط المادي للبشر. وكانت مسألة تجارة الحبوب في جدول الأعمال. ويفرض اسم روسو نفسه. فمولفاته (صدر "العقد الاجتماعي" عام ١٧٦٢) ألهمت تلاميذ عديدين كان في الصف الأول منهم مابلي. إلا أنه إذا كان "الخطاب حول أصل اللامساواة" قد ألهم قطاعاً واسعاً وعديداً من الفكر الفلسفي، فلا يمكن التكلم على خفر النقد والطوباوية الروسيين وتناقضهما أمام قوة البناء العقلي لموريلي وتفاؤله، وهو صلة حية بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبابوف وشيوعي الأزمنة الحديثة من الجهة الأخرى.

وتوطد منعطف القرن في هذا الليدان حوالي ١٧٧٤-١٧٨٠. وعندما أصبح لويس السادس عشر ملكاً، انتقلت مسألة الإصلاحات إلى

المستوى الأول. وقد زالت الأسماء الكبيرة: فولتير وروسو، عام ١٧٧٨، وديدرو عام ١٧٨٤. إلا أن الروسية ظلت حية لدى الورثة. فقد ضاعف رستيف دولابروتون، "روسو السواقي" الطوباوية. وممع تقايم الأزمة، تكاثرت النقد. ولكنه لم يبرز من هذا الإنتاج الظرفي الذي لا يحمي سوى فكر ثابت واحد لأنه اكتسب دقة من الاحتكاك القاسي بالحياة: فقد كان بابوف يحلس، فعلاً، عشية الثورة الفرنسية، مشاعية الخيرات والأعمال بصورة مبهمة.

### الطوباوية والنبوية

#### السفارات الخيالية والموحشون الطيبون

مذ نهاية القرن السابع عشر، توطد نقد الملكية والاتجاهات. إلى المساواة في إطار الطوباوية ونحت قناع الخيال الأدبي. والطوباوية ذات الصبغة الشيوعية كانت ما تزال تقع بعيداً في الزمان أو المكان. فبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار حضاري، يقع حلمها المتجمد في جزيرة ماء بعيدة، مجهولة: فالجزيرة أو الأرض المغلقة عمل شغف الطوباوية. وبوصفها خيالاً روائياً ذات إطار تاريخي، ترجع بعيداً، في الزمان: إلى العصور القديمة، أم كل للمكبات.

وينتمي إلى النموذج الأول "تاريخ السيفرمامين" لفاريلس داليه المنشور عام ١٦٧٧: فهو طوباوية في إطار سفرة خيالية. والطريق مستعارة من "يوتوبيا" توماس مور. فيجنح ملاح هولندي إلى أرض يسكنها شعب مجهول، السيفرمامين الذين كانت "حكومتهم أحد أفضل النماذج التي أمكنت مشاهدتها". وهو ما يوفر للناسبة لنقد شديد للمجتمع الأوروبي. ونقطة الانطلاق أخلاقية كالعادة. فقد عرف الملك سيفاريلس، بحكمته، أن "بلايا المجتمع تشتق من ثلاثة مصادر كبيرة هي الضرر والبخل والكسل". وبما أن وجود نبالة يشجع الضرر، فهولا يجري، ضمن شعبه،

مميزاً بخلاف التمييز بين الأحيال والوظفين. ومن جهة أخرى، "بما أن الثروات وامتلاك الخمرات تصنع فرقاً كبيراً في المجتمع المدني وأن البخل والحد والابتزازات تأتي من هنا، فقد ألقى هذه الملكية للخمرات وحرّم منها الأفراد وأراد أن تخص كل الأراضي وثروات الطبيعة الدولة لتصرف بها بصورة مطلقة دون أن يستطيع الرعايا أن يأخذوا منها شيئاً غير ما يطيب للموظف المسؤول أن يعطيهم إياه". وكل مواطن ملزم بأن يسهم، بعمله، في الرخاء العام. وسيفاريس الذي تخيل، فعلاً، الثمانيات الثلاثة "قسم اليوم إلى ثلاثة أقسام متساوية وكرس الأول منها للعمل، والثاني للمتعة والثالث للراحة". وبما أن سيفاريس قد أعطى هذه القوانين لشعبه، فقد جعله يقسم على "أن لا يقبل أن تقع ملكية الخمرات، بأية صورة من الصور، بين أيدي أفراد بل أن يحافظوا على ملكية الدولة الكاملة لها من أجل أن تصرف بها بصورة مطلقة". وهكذا يعيش الشعب في اليسر والمساواة ويسكن، بمجموعات تتألف من ألف شخص على الأقل، في أبنية كبيرة مربعة تسمى "أمازي" وتملك مخازن مشتركة منظمة بحكمة... ذلك هو النموذج الأصلي لطوباويات القرن الثامن عشر في خطوطها الكبرى. وكان "تاريخ السيفراميين" يطرح مسألة الملكية، ولكن نقده كان، في أساسه، من نوع أخلاقي. ولم يرسم تنظيم الإنتاج والتوزيع في هذا المجتمع الشيوعي إلا بصورة مبهمة. وهذه من السمات التي تميز طوباوية القرن الثامن عشر ذات الصبغة الأخلاقية.

وقد كان لـ "مغامرات جاك سادور" التي نشرها، احتمالاً، الجبال غريبل فوانني، في فان، عام ١٦٧٦، صدى أضعف: والبطل يصف حياة شعب من الخشوايين الذين لا يعرفون "معنى عاصتي وعاصطك"، فكل شيء مشترك بينهم". ويقترّب من "تاريخ السيفراميين"، خاصة كتاب كلود جيليس (١٧٠٠)، "تاريخ جزيرة غاليفافا أو جزيرة الرجال العاقلين، مع موازنة بين أخلاقهم والسياسة": فالإنتاج مشترك، و"لما

الأرض وأعمال الأفراد توضع في مخازن" وتوزع على "كل حسب حاجاته". وأهم تقليد لكتاب "تاريخ السيفورامين" كان، في نهاية المطاف، كتاب سيمون بورنتون للنشور عام ١٧٣٨ وللترجم عام ١٧٤٦، "مذكرات غودونسيو دي لوكا" الذي يصف لأبناء محكمة تفتيش مدينة بولونيا الذين اعتقلوه أعجب ما وقع له في حياته ويعرفهم على بلد مجهول يقع في وسط صحارى أفريقيا سكانه يساوون الصينيين في قدمهم وعلتهم ومذيتهم.

وإذا كان "تاريخ السيفورامين" قد شكل نموذج الخيال ذي الإطار الجغرافي، فإن "ويليامك" (١٦٩٩) كان أحد الروايات ذات الإطار التاريخي لتتجه إلى العصور القديمة. إن فينيلون الذي يقف موقف النقد من حكومة لويس الرابع عشر، لا يكاد، دون شك، أن يتناول الملكية واللامساواة في الخمرات. إلا أننا نجد، في مؤلفه، عدة نماذج لجماعات. فلوحة عن كريت تقدم صورة شعب قنوع وعامل، غريب عن الثروة والترف. وما هو أكثر من ذلك، أيضاً، هو أن وصف الفينيقي آدوم لبيتيكيا كان لوحة للعصر الذهبي. فالبشر "يعيشون، فيها، معاً، دون تقسيم للأراضي... وكل الخمرات مشتركة. وثمار الأشجار والخضار ولبن القطعان من الوفرة بحيث أن شعباً بهذه القناعة وهذا الاعتدال لا تحتاج إلى تقاسمها". وهو يقدم نموذج مدينة منظمة بحكمة، سالات التي أصلها مانتور. فهو ينصح إيدوميوس قائلاً: "من أجل أن تحافظ على شعبك في حالة اعتدال، يجب أن تنظم، منذ الآن، مساحة الأرض التي تستطيع أسرة امتلاكها. أنت تعلم أننا قمنا شعبك إلى سبع طبقات حسب الشروط المختلفة. فيجب عدم السماح لكل أسرة، في كل طبقة، بامتلاك ما هو أكثر من مساحة الأرض اللازمة لإطلاقاً، لتغذية عدد الأشخاص الذين يشكل منهم... سوف يكون للجميع أراض، ولكن كل واحد سيحوز على القليل جداً منها ليحبه ذلك على زراعتها

بصورة جيدة". ولا ينبغي، دون شك، للبالغة في مثل هذه المقاطع: فهموم فينيلون كانت، قبل كل شيء، من نوع أخلاقي.

إلا أن بنجاح "تيلياماك" روج لهذا النوع من الخيال التي تقابل، فيها، اللامساواة لدى المجتمعات المدنية بالامساواة السعيدة لشعوب بسيطة ومقتصدة. وقد ظهرت تقاليد عديدة أشهرها رواية "ستيس" للأب تيراسون ١٧١٨، التي تقع أحداثها في مصر القديمة: ووصف بلد الأطلنطس يقدم لوحة غالباً ما امتسخت لشعب بريء لم يمارس البخل والترف فيه، بعد، تخريجهما.

وسواء أكان الأمر يدور حول طوباويات ذات إطار حقيقي أم حول خيالات ذات إطار تاريخي، ففي كلا النوعين توطدت هذه الفكرة التي كانت ستمضي متضخمة خلال كل بحري القرن الثامن عشر، والقائلة أن الإنسان خرج من أيدي الطبيعة طياً، ولكن المدينة أفسدته. ففي عام ١٧٠٤ صدر كتاب نيكولا غودفيل "معاورات أو أحاديث بين متوحش والبارون دولاهورتان". هذا للمتوحش، وهو هوروتي زار أوروبا. وقد قال للاهورتان إن قوانينكم التي تسمحونها عادلة ومعقولة ليست كذلك "على اعتبار أن الأغنياء يسخرون لها ولا يتبعها سوى الفقراء". وهناك، بالمقابل، الهورونيون "الذين يقضون حياتهم دون قوانين ولا سجون ولا تعذيب، في العلوبة والعلمانية ويستمتعون بسعادة لا يعرفها الفرنسيون. نحن نميش، ببساطة، ضمن قوانين الفريزة والسلوك السري والعامل الذي طبعنا به الطبيعة منذ المهد". ومتوحشو كندا، على الرغم من فقرهم، "أغني منكم أنتم الذين تجعلكم محاصتي ومحاصتك تقترون كل أنواع الجرائم". فهنا لامساواة خفيفة وبلد قسمته القوانين والطباع إلى طوائف عديدة. وكل هذا يزول إذا قامت المساواة في الخيرات، شيئاً فشيئاً، وزالت "هذه المصلحة التي تسبب كل الشرور التي نشهدها في أوروبا. وهكذا، ستمعيشون إذ لا يكون لديكم محاصتي ومحاصتك، بالبناء نفسه

الذي يعيشه المورونيون". ويجب لاهوتيان قائلًا: "اعترف، يا أخسي، بأنك على حق ولا أستطيع أن أكف عن الإعجاب ببراعة كل الشعوب المتوحشة". ليعترف، في النهاية، "بأن ملكية الخيرات أصل عدد غير محلود من الأهواء التي أعفيتكم منها".

إن متوحش غودفيل خيالي. وربما أسهم كتاب آخرون من النصف الأول من القرن الثامن عشر، سباقون مباشرة لرومو، في إشاعة فكرتي حالة الطبيعة والتوحش الطيب بإعطائهم وزن للملاحظة للعاشة. ومن بين هؤلاء، بصورة أساسية، الآباء اليسوعيون المبشرون في "رسائلهم التقوية": فقد كتب الأب لافيرو، واصفاً "طباع للتوحشين الأمريكيين بالمقارنة مع طباع الأزمنة الأولى" يقول: "إن خشوتهم وعوزهم إلى كل شيء تقريباً تعطيلهم، وسط عيولهم، مزينة علينا هي أنهم يجهلون كل تسميات الذبيلة التي أدخلها الترف والوفرة". ولكن هنود الباراغواي، بالنظام الذي فرض عليهم، هم الذين كانوا يشعرون إعجاب الآباء. ففي "الرسائل التقوية"، يصف الأب لافيرو "بعض الباراغواي المزدهرة حيث تشاهد عودة ارتسام براعة للمؤمنين الأوائل وتقواهم". فالمصلحة والشراعة، وما منبع الكرم من الرذائل، استبعدت، كلياً، من أرض الحركة هذه. فتمسار الأرض التي تجمع كل سنة توضع في عازن مشتركة وتوزع على الأسر بنسبة الأشخاص الذين تتألف منهم وبساطة هؤلاء الغنود الطيبين وبراهم مدهشتان. وفي حين تمتدح الأب شوميه بعضات الغارانيين على حرارة تقواها وبراعة طباعها التي تذكر بقرون للسيحية الأولى، يبدي الأب فلورانتان إعجابه "بالنظام والصورة اللذين توفر، هما، معيشة كل السكان. فالذين يحصلون ملزمون بنقل كل الحبوب إلى المخازن العامة. وهناك أناس يقومون على حراسة هذه المخازن ويمسكون سجلات بكل ما يتلقونه. وفي بداية كل شهر، يسلم الموظفون للملجئون بإدارة الحبوب رؤساء الأحياء الكمية العائدة لكل الأسر في

قطاعهم، وسرعان ما يوزعها هؤلاء على الأسر ويعطون كميات متفاوتة بتفاوت عدد أعضاء كل أسرة". وهذه مساواتية في التوزيع لا يمكن إلا أن تستتبع مساواتية بهاوف.

إن هذه الأرصاف لمجتمع شيعي مستوحى من ذكرى الأزمنة الإنجيلية وتنظيم الأديرة دوى صدامها عبر كل القرن وحتى كاييه، مروراً بشاتوبريان الذي امتدحها في "عقوبة للمسيحية". والآباء اليسوعيون كانوا يقدمون حججاً متينة لنقد المجتمع القائم على الملكية الفردية مثل فكرة الطبيعة الطيبة للإنسان ووصف الحياة للتساوية لعدد من الجماعات.

وسرعان ما تم الانتقال من الوصف المثالي إلى التأكيد الدوغماتي. فقد استعاد الأب يوفيه (١٦٦١-١٧٣٧)، وهو يسوعي آخر، أفكار للبشرين، ولكنه يذكر، بصياغته، برومو فعلاً. فضنوان للمقالة الخامسة من "فحص للمستبقات العلمية" (١٧٣٢) هو: "الشعوب للتوحشة سعيدة سعادة الشعوب المهذبة على الأقل": فمن الحضارة تولد جمهرة من حاجات تجعل المرء يعاني حالاً لا تتم تلبيةها، والفنون ليست ضرورية للسعادة. وفي "مطول المجتمع المتملن"، يعلن الأب يوفيه المساواة الطبيعية بين البشر وحقهم للتساوي في السعادة. وهو يصوغ، بوضوح، أخيراً، حق الحياة في "مقالة أصل الحق الطبيعي والإنصاف وطبيعته".

#### الكاهن مسليه: النبوة والشوعية

كان فكر مسليه (١٦٦٤-١٧٢٩)، كاهن أتريني، في شامبانيا، على نمط الأرديين، منذ ١٦٨٩ وحتى وفاته، مختلفاً من حيث قوته. وكان فريداً مصر هذا الكاهن للمحد والشيوعي الذي لم يتكشف أبداً. فقد عاش، بالتوازي مع حياته العامة، حياة سرية لا يشهد عليها سوى مذكره الأفكار والمواقف لجان مسليه "للمصوبة بنصين،" رسائل إلى

كهنة الجوار" التي كانت بمثابة خاتمة لها والملاحظات على هرامش كتاب "البرهان على وجود الله"، وهي "تعليقات ضد فينيلون" متميزة عن المذكرة ومكملة لها في الوقت نفسه.

لقد مارست "المذكرة" التي جرى تدوّلها في نسخ مخطوطة بعنوان "الرؤية" الذي فرضه فولتر تأثراً حقيقياً طيلة القرن الثامن عشر. ففي عام ١٧٦١، نشر فولتر "ملخصاً عن عواطف جان ميسليه" لم يبق من "المذكرة" سوى نقد الدين والكنيسة: وقد غطي نص ميسليه بتحويل إلحاد إلى الإيمان بالأكوهية وشوهه اقتطاع كل القسم الاجتماعي. ولم يحصل الهولندي رودولف شارل سوى عام ١٨٦٤، في أمستردام، على الطبعة العامة الأولى لـ "وصية جان ميسليه". واقتضى الأمر الانتظار حتى عام ١٩٦٩ من أجل أن تصدر للمرة الأولى، في فرنسا، الطبعة الأولى النقدية لـ "مذكرة الأفكار والعواطف" لجان ميسليه.

ولا يمكن فصل تصورات الكاهن ميسليه عن مواقفه الفلسفية: فلا يمكن لشيوحيته أن تنصب عقيدة مكثفة بذاتها. فهي مرتبطة بالحداثة وبمنظومة وحدها، من الداعل، عبر إشكاليته الخاصة. ولم ينشد بالدين والكنيسة وتحارب من أجل الاستلاب العقلي والأخلاقي الناجم عن تعليمهما وانضباطهما فقط، بل، أيضاً، بوصفهما سبباً للنظام الاجتماعي القاتم. فقد اقتنع، فضلاً عن المنظور الذي يؤدّي، بربطه بالشريعة للمادية، إلى ماركس.

يندرج النقد الاجتماعي الذي طوره، في "المذكرة"، كاهن أثريسي، في سياق أنواع البؤس والثورات الفلاحية التي ميزت، أيضاً، عهد لويس الرابع عشر. ولندكر، دون الدخول، هنا، في مناقشات حول أصل الانتفاضات الشعبية في فرنسا، في القرن السابع عشر، بأنها تعبر عن رفض كلي، غير مصرح عنه جيداً، لتكاثر السلطات الفوضوي: تضاعف للكتاب، قيام إدارة الركلاء. ولم يستطع الفلاحون تحمل هذه

الجمهرة من العملاء للملكيين الذين كانوا أول ضحاياهم. ولا شك، أيضاً، في أن الأوساط الريفية كانت الضحايا للمعينة لضرائب مستزايدة الثقل دائناً، وزاد في ذلك كون "السكان الرئيسيين" لم يكتفوا عن العمل ليتحروا من الضريبة. إلا أن هذه الحركات الفلاحية، وهي أنواع رفض شديد لشرط مرهق، كانت تبدي رداً دفاعياً يتكامل مع تقليد تاريخي طويل. فقد كانت تعمر عن وعي مهان ومطالبة بالكرامة، حتى ولو أدت إلى أعمال عنف دون عقلانية سياسية دقيقة.

هذا الوعي للمهان، وهذه المطالبة بالكرامة، كان الكاهن ميسليه شاهداً عليهما ونظيراً لهما. وقد عر استيقاظ وعيه الاجتماعي، حتى ولو كان يصعب أن نجد في كتاباته دلالات دقيقة على مسورته، عن الوقائع القاسية في مقاطعته، شامانيا الفلاحية: أنواع قحط ومجاعات في أعوام ١٦٩٣-١٦٩٤، ١٦٩٤، ١٧٠٩، و١٧٢٥ ناهضة عن أقطار مستمرة وتجمعات قوية أو أنواع برد استثنائية قوت منها قيود تداول الحبوب والمضاربة. وكانت الحرب أبدية على هذه النخوم المحدودة، منذ حرب الثلاثين عاماً، بموكبها من ضروب النهب والحرق والمذابح التي صورها، جيداً جداً، كالو. وكانت ذكرى هذه الأحوال باقية حية في الوعي الجماعي. وقد غدت هذه الذكرى الابتزازات للألوف من المحاربين العابرين من سرقات واغتصابات وجولات كانت تقزع الفلاحين. ولذلك يلعن الكاهن ميسليه الحرب التي تجري "تمثل هذه الحجج الروائية على حساب حياة فقراء الشعب وأملأكم دائماً. ومن هنا التنديد الإجمالي بكل هذا النظام الجائر وبالذين كانوا يخدمونه.

وكان تنديداً أكثر منه تحليلاً. فميسليه الذي لا يجهل الوقائع التاريخية والاجتماعية لزمه لا يقيم الصلة الضرورية بين البنية الاجتماعية والاقتصاد الذي يسهم في توليدها، ولا يتصور، أيضاً، إمكانية أن تقيم أنواع السلوك علاقة ما مع البنية الاجتماعية. فصوره للمجتمع سكوني،

وليس لديه حس الصورة التاريخية وحتميتها. ويقى نقله الاجتماعي غير تاريخي، وكذلك كانت رؤيته للمجتمع الشيوعي. ولكن، أليس غياب حس التاريخ إحدى سمات العصر؟ وبالضرورة إحدى سمات الفكر الطوباوي؟

ورؤية ميسليه الاجتماعية ثنائية في جوهرها: الأغنياء والأقوياء، من جهة، والفقراء والبؤساء من جهة أخرى، الذين هم في هذه الحياة الدنيا، كما لو كانوا في الفردوس، من جهة، والذين ليست حياتهم على الأرض سوى حليم: وهذا نقل للمدلولات للمسيحية الأساسية. "بعضهم يعيشون، دائماً، في الازدهار ووفرة كل الخيرات، في المتع والفرح، كنوع من الفردوس، في حين أن الآخرين، عل العكس من ذلك، يعانون، دائماً، المشقات والعذاب والبلايا وكل أنواع بؤس الفقر، كنوع من الجحيم".

ورؤيته للمجتمع مكونة. فمقيار التميز الاجتماعي يقى، بصورة أساسية، الغنى والقوة أو المتع التي تسمح بها. إلا أنه ما من شيء لديه حول طبيعة هذه الثروة والملكية هي أساسها، ولا شيء عن التناقض الأساسي في النظام القديم بين الأرستقراطية العقارية والطبقة الثالثة، ولا أي وعي واضح لهذا والاستغلال الإقطاعي. والآليات الاجتماعية لم تفكك. كيف يصبح للمرء غنياً؟ وكيف يقى الفقير فقيراً؟ ليس لدى ميسليه حس الديناميكية الاجتماعية لزمانه.

لقد جرى، إذن، التنديد باللامساواة الوحشية وبسببها الأساسي، الملكية. "هذا الانعدام المائل الذي يحد، في كل مكان، بين مختلف حالات وشروط البشر الذين يدوا على بعضهم أنهم قد ولدوا ليتسلطوا على الآخرين بطغيان ولتكون لهم، دائماً، متعهم ومسرقتهم في الحياة، في حين يدو على الآخرين، على العكس من ذلك، أنهم لم يولدوا إلا ليكونوا عبيداً أذلاء وفقراء وبؤساء وكى يتنوا، طيلة حياتهم، في المشقة والبؤس".

وهذه لامساواة لا مرور لها "لأنها لا تقوم، إطلاقاً، على استحقاق الآخرين"، ولأنها، أيضاً، ضد القانون الطبيعي: "كل البشر متساوون بالطبيعة ولهم، جميعاً، الحق نفسه في الحياة والسور على الأرض وفي التمتع فيها، على قدم المساواة، وبأن يكون لهم نصيبهم من خيرات الأرض".

وهكذا يصل ميسليه الذي انطلق من التنديد باللامساواة في الشروط إلى صياغة، ما زالت مترددة، للحق في الحياة: وهذا مسار كان مسار كل المساواتين في ذلك القرن. وهو حق في الحياة، إذن للفلاحين الذين يشكلون الجمهوري من أفق ميسليه الاجتماعي. "نعم، إنهم (الفلاحين) يستحقون أن لا ينقصهم (الخبز)، بل وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكونوا أول من يأكل منه وأن يكون لهم، منه، أفضل نصيب من هذه الخمرة الجيدة التي يأتون بها هذا القدر من اللشقة والتعب... إن الأغنياء والكبار في الأرض يسلبونهم أحسن نصيب من ثمار أعمالهم الشاقة ولا يتركون لهم، إن صح هذا القول، سوى قش هذا الحب الجيد وخاله هذه الخمرة الطيبة التي بها هذا القدر من اللشقة والعمل".

إن اللامساواة في الشروط واللامساواة في الخيرات هما الشيء نفسه: إنهما تختلطان، وميسليه يستخدم، دون تمييز، هذا التعبير وذاك. وهناك للملكية الفردية: "ملكك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها. ففي فرنسا، هذه، فرنسا الفلاحية والريفية بصورة أساسية، حيث تشكل الزراعة، دائماً، القطاع الأساسي من الإنتاج، يجهل للمساواة الثروة للمقولة. ويتابع ميسليه قائلاً: "ومن هنا، يحدث أن يتعجل كل واحد في امتلاك ما هو أكثر من طاقته بكل أنواع الطرق، الجيدة أو السيئة، لأن الجشع يجعل البشر يفعلون كل ما يستطيعون ليحصلوا على وفرة الخيرات والثروات... ومن هنا يحدث أن الأقوى والأمكر والأهمر، والأجبت والأقل جدارة غالباً، هم الذين يحصلون على أفضل نصيب من الأرض والأفضل تزويداً بتسهيلات الحياة". وربما يكون ميسليه قد دخل، هنا،

إلى أسرار تركيز الملكية.

إن الكاهن ميسليه حسلي، بصورة خاصة، للنتائج الأخلاقية للمساواة في الخيرات. فهي تبعث على الحسد والكراهية وتجعل البشر أشراراً. هل يكفي، إذن، تغيير أسس النظام الاجتماعي لجعل حياة الناس أفضل؟ "قليهبط الشرف والمجد، الخيرات وملذات الحياة، بل وسلطة الحكومة نفسها، بالفضيلة وحدها، بالحكمة، بالطيبة، بالعدالة، بالصدق والأمانة إلخ.. أكثر منها بالولادة ومحاسن للصادقة". وهذه رؤية غريبة من جانب مادي: هل تكفي القوانين الجيدة لجعل البشر طيبين؟ أهو تأثير باق لتكوين روحاني؟ ألا يحتمل، في غاية اللطاف، أن يكون لدى الكاهن ميسليه، على الرغم من ماديته الفلسفية، تصور مثالي للعلاقات الاجتماعية؟ إن تحليله للملكية لا يمضي بعيداً: أي غلط من الملكية؟ هل الملكية الإقطاعية والملكية البورجوازية الشيء نفسه؟ ومن هنا هذا الإهمام في وصف العلاقات الاجتماعية.

وإذا كان ميسليه لم يتوصل إلى مدلول واضح لطبقات النظام القديم وفاته، فإنه قد تجاوز الطباق المقتضب، طباق الأغنياء-الفقراء: الأغنياء يعيشون كطفليين على الجسم الاجتماعي والفقراء يتحملون ثقل البناء كله.

إنهم، إذن، الطفيلون.. كل هؤلاء السادة أصحاب البهاء الكبار والنبلاء، كل هذه السيدات والأنسات الجميلات للزينات بالحلي الأنيقات الثياب، المصعدات الشعر، المطليات الوجه بالمساحيق، للعطرات والمرشقات والمشرقين بمريق الذهب والفضة والأحجار "الكريمة". والتحليل الاجتماعي يكسي دقة: هذه الثروة المبددة على مواد الزينة والتظاهر آتية من الحقوق الإقطاعية، من أنواع السخرة والمزارعة، وباختصار من استغلال الفلاحين. والاقطاع الإقطاعي هو أسس هذا المجتمع الأرستقراطي. ولكن ميسليه لا يصرح بهذا الأمر بوضوح.

وطفيليون، أيضاً، هم أعضاء الكهنوت "الخارقو الكمية" للسوزدون بمكاسب جيدة هي "مناجم أو جرار ذهب"، "حلابات وفرة تأتي بكل ما يشتهي من خيرات". وقد كان الكهنوت، بالعشر، بإقطاعياته الكنسية وملكياته العقارية، يسهم، أيضاً، في الإقطاع الإقطاعي واستغلال الفلاحين. وقد ندد بهذه الواقعة وفكك آلياتها جزئياً. "إنه لظلم صارخ أن ينتزع من أيدي العمال الذين يعملون كل ما يكسبونه وكل ما يأتون به من عرق أجسادهم من أجل إعطائه لربان كسالى عقيمين كلياً. إنه لظلم صارخ أن يطعم الكسالى الخاملون والمقيمون، الغداء الذي يجب أن يكون للعمال الطيبين وحدهم".

وطفيليون، أيضاً، هم رجال القضاء "الذين لا يستحلون، إن صح القول، إلا لدوس الآخرين بأقدامهم، لتعذيبهم ونهبهم واستلابهم كل ما يريدون امتلاكه". وطفيليون، أيضاً، هم موظفو الضرائب، وأخيراً، وبصورة أساسية، الأغنياء الذين يعيشون مما يسمونه "ربهم ومداخيلهم السنوية".

ونحن أمام قوة التنديد وعدم دقة التحليل. فيبدو أن آلية استغلال الفلاحين قد فانت ميسليه إلى حد بعيد. فإذا كان يقدم مراعاة متحمسة ضد الإقطاع الضريبي، فإنه يكاد أن يفضّل الإقطاع الإقطاعي الذي هو، مع ذلك، سمة أساسية لمجتمع زمانه.

وهذا الصمت النسبي غريب. إن ميسليه يتبين، بالتأكيد، استغلال الفلاحين من جانب قلة طفيلية، "هؤلاء الأغنياء الخاملون الذين لا يشتغلون بأي عمل بذريعة أن لديهم مقلداً غريباً أو كافياً يعيشون عليه مما يسمونه ربوعهم أو مداخيلهم السنوية". وهو يهاجم وجود الربيع العقاري ولكنه لا يفكك آليته: "الفلاحون عبيد مطلقون للكبائر والنبلاء الذين يستثمرون أراضيهم والذين يأخذونها منهم على سبيل للزراعة". ويجب، أيضاً، على هؤلاء الناس "أن يحصلوا على أن تدفع لهم رسوم

وتنفذ، من أجلهم، سخرة لا يستحقونها". وكون الفلاحين يتحملون كل ثقل المجتمع حقيقة بديهية. إلا أنه يجب أن لا توقع من مسلييه تحليلاً للربيع العقاري الإقطاعي.

وهو يندد بالاضطهاد الضريبي أكثر من تنديده بالاستغلال الإقطاعي "للكوك والأمراء هم، حقاً، كذئاب هابة وأسود مزججرة تسعى وراء فريستها، وهم مستعدون، دائماً، لتحميل الشعوب والمبالغة في تحميلها رسوماً وضرائب، مستعدون، دائماً، لفرض ضرائب جديدة وزيادة القديمة". ويتقد مسلييه، بمصافاة، نمط توزيع الضريبة وتحصيلها وليس وزعها فقط. وتنديده أشد، أيضاً، بالضريبة غير المباشرة الطاغية والمكسحة. إلا أنه لا يوجد، هناك، ما هو غير عادي: ففي عام ١٧٠٧، نشر فوبان كتاب "مشروع عشر ملكي" الذي لا نرى أن مسلييه قد اطلع عليه. ونقد فوبان الضريبي بمضي أبعد من نقد كاهن أتريبيسي. وكان، خاصة، إيجابياً. فلم يكن لمولف "للدكرة" عقل اقتصادي، ولكنه كان يملك ذهناً أشد تحمساً.

كان مسلييه، كحلمة الكهنوت الأدنى في زمانه، ولا سيما خوارنة شامبانيا، ينتمي، دون شك، إلى أوساط البورجوازية الصغيرة والمتوسطة: وهي فئة ملتبسة، موزعة، دون وعي طبقي دقيق ولا برنامج اجتماعي تتلاحم، تحمل طموحات مبهمه ولا تغلو من التناقض. وكان مسلييه، كغرة الطرف الآخر من القرن، يضع على الصعيد نفسه من الطفيلية الاجتماعية الأنبياء والنبلاء. وهؤلاء الآخرون فئة اجتماعية غير محددة جيداً وتشمل عدداً كبيراً من أعضاء الطبقة الثالثة. ولا يمكن لمعاداة الغنى وحدها، دون التدقيق في طبيعته بطريقة أخرى، تكفي لتحديد وعي طبقي.

ويشيد مسلييه، تجاه الطفيلية الاجتماعية، بالعمل وضرورته للحمة. وهو يركز على نفعه الاجتماعي وقيمه الأخلاقية دون أن يرى جيداً أهمية

العمل كعامل مميز. "إن ضربة رفقش واحدة يضربها مياوم فقير، مثلاً، في الأرض ليزرعها، مغيلة... ولكن كل الكهنة مجتمعين لن يستطيعوا بكل صلواتهم الإسهام في إنتاج حبة واحدة".

إلا أن تحليل ميسليه لا يمضي إلى ما وراء المواجهة بين الطفيلية وضرورة العمل. فهو مثل كل رجال قرنه وحتى بابوف نفسه، حاسم، خاصة، لمسألة الأقوات، فنبه، بصورة أساسية، إلى العالم الفلاحي، إلى كتلة السكان الأكبر والأكثر تعرضاً للاستغلال دون شك، وهي، أيضاً، الكتلة التي يعرفها أفضل للمعرفة مميزاً، ضمنها، "الحارث الطيب"، و"المياوم الفقير". والواقع أن المامتان، الإنتاج الحرفي والصناعة الريفية تفوترانه على الرغم من أنهما شكلتا قمة خاصة بشامانيا، أرض مولده: فلا يوجد أي ذكر، في كتابه، للفلاحين الذين كانوا ينسجون في القرى، تحت سيطرة تاجر صانع، بأجر هزيل، القنب أو الصوف، على الرغم من ذكرى والده الذي كان "عامل سروج" على حد قول ترجمة الحياة المجهولة المؤلف التي نشرها فولتير أو، بصورة أقرب إلى الاحتمال، تاجراً -صانعاً بشهادة الأرشيفات. وشيوعية ميسليه تبدو، بهذه الصفة، كشيوعية بابوف، زراعية في جوهرها، متجهة نحو مسائل الإنتاج وتوزيع الأقوات في قرن كان هم الخبز اليومي يرجع، بالنسبة لجمهور الشعب، كل المموم الأخرى.

ولم يكن لدى ميسليه، في نهاية اللطاف، حول العمل، سوى الأفكار التي كانت توحي له بما البني الاقتصادية والاجتماعية السائدة في زمانه. فهو لا يتصور العمل كقيمة اجتماعية في حد ذاته. والأحر، في هذا للنظور، هو، دائماً، تابع للأقوات وليس ممثلاً لقوة العمل. والأشكال التقليدية للإنتاج تتفوق تفوقاً واسعاً. وبقي التطور الاقتصادي غير كاف لتوعية العمال بالدور الذي يشغلونه في المجتمع، بوصفهم مجموعة، ولا بالمكانة التي يحتلها، فيه، العمل من حيث هو وظيفة، ولم يكونوا، من باب أولى،

يتصورون دور العمل في تنمية الفرد. وميسليه، في هذا، ابن زمانه حقاً: فقد كان التاريخ يفرض حدوده على أجراء نقد اجتماعي، وكانت الطوباوية تأخذ موقعها في الحقائق الاجتماعية للقرن.

ويمكن أن تسأل حول درجة الأصالة في النقد الاجتماعي للكاهن ميسليه. ومن معرفتنا الأدق، اليوم، لتاريخ القرن السابع عشر ولعهد لويس الرابع عشر، وللاتفاضات الشعبية خاصة، يبرز وجه مزدوج: للمساءلة الشائعة لدى الأوساط الشعبية، لكل نوع من أنواع السلطة، من جهة، ومن جهة أخرى، فيما يتعلق بهذه الأوساط نفسها، بمتمان أساسيتان متناقضتان لدى النظرة الأولى: مطلب الكرامة الإنسانية واللجوء إلى العنف. هل اقتصر الكاهن ميسليه على التعبير عن الروح الشعبية لزمانه مستنداً إلى شواهد ومراجع كانت عملها عليه ثقافته الواسعة؟ إن ذلك لا يقلل من ميزته، والأصالة مؤكدة. فقد كانت حساسية ميسليه على قدر الانفعالية الشعبية في قرنه. وعنفه مع أنه يفتى لفظياً خالصاً هو عنف قرنه. ونقد ميسليه الاجتماعي كاشف عن كل هذه السمات. ويدور الأمر، أيضاً، بالنسبة لكاهن أترينيسي، حول هبة غضب دون وعي واضح، حول رفض شديد لشرط مرهق. فهل كان الكاهن ميسليه متمرداً أكثر منه ثورياً؟ لا يتهي الكاهن ميسليه من نقده الشديد للملكية الخاصة ("إن تصفاً آخر، أيضاً، معترفاً به عالمياً، تقريباً، ومسموحاً به في العالم، ومملك البشر الخاص لخيرات الأرض وثرواتها") إلى تقسيم الأرض، إلى القساوان الزراعي، بل إلى مشاعية الخيرات: وهنا، أيضاً، يجب أن تدخل في الحساب تجربته للعاشة والبني الاجتماعية التي دعمتها وعكستها معاً.

إن القسمة للتساوية للخيرات مدانة بموجب الجماعات الديرية. "ممن الموكد أقم (الرهبان) لو كفوا عن امتلاك خيراتهم امتلاكاً مشتركاً، ولو أرادوا تقسمها فيما بينهم ليمتنع كل واحد منهم، على حدة، بتصيبه

وحصته كما يحلو له، فسرعان ما سيصبحون، كالآخرين، معرضين لكل أنواع اليأس وصعوبات الحياة". ومسيرة الفكر واحدة لدى كل المساواتين الجازمين: فقطام تقسيم الخيرات، القانون الزراعي لا يمدد للتحليل. إلا أنه لا يمكن متابعة فكر ميسليه النقدي من خلال "الذكرة"، كما لا يمكن متابعة فكر بابوف من خلال عظوماته ومطبوعاته. والقسمة مدانة، في الوقت نفسه الذي ينادي، فيه، بالحل: "ينبغي عليهم، جميعهم، بالتساوي، أن يمتلكوها امتلاكاً مشتركاً وأن يتمتعوا بها، جميعهم، بالتساوي أيضاً، بصورة مشتركة.. وأنا أقصد كل الذين ينتمون إلى مكان واحد وإقليم واحد بحيث أن كل الذين واللواتي ينتمون، مثلاً، إلى مدينة واحدة أو قرية واحدة أو أبرشية واحدة وجماعة واحدة يعلنون أنفسهم، جميعاً، أسرة واحدة وجماعة واحدة يعلنون أنفسهم، جميعاً، أعضاء أسرة واحدة". وجاء، أيضاً، في الفصل الثاني والخمسين، "شراكة للمسيحيين الأوائل"، بعد وصف متفائل لحياة الرهبان الجماعية، ما يلي: "سوف يكون الأمر نفسه في كل الأبرشيات إذا أرادت الشعوب التي شكلها التفاهم لتعيش في سلام، جميعها بصورة مشتركة لتعمل عملاً مفيداً، بصورة مشتركة جميعها، ولتتمتع، كذلك، كلها معاً، كل منها في إقليمه، بخيرات الأرض وثمار أعمالها". ولدينا، هنا أيضاً، تفكير تغذيه خبرة معاشة وليس، فقط، ملاحظة الجماعات الدينية.

لقد ولد ميسليه وعاش، مثل بابوف، في بيكارديا، في الطرف الآخر من القرن، في مقاطعة كان الشعور الجماعي، فيها، قوياً دائماً. ولا يمكن أن نشك في كون ميسليه، كبابوف، قد ورث من الجماعة الريفية شعوره الحاد بالحق الاجتماعي. وهو يغذيه، بعد ذلك، كبابوف، بقراءاته الواسعة وتفكيره النقدي. فكيف يمكن أن نفكر، فعلاً، أن نظام ميسليه قد وضع مرة واحدة وإلى الأبد، بصورة دوغماتية وبتماسك كامل؟ أليس،

بالأحرى، عودة لظهور الأمل الأنفسى الذي نقله، دون شك، الكسب، ولكنه اغتنى، بعد ذلك، واكتسب حيوية بالملاحظة الاجتماعية وصيغ، في نهاية المطاف، منهجياً؟ ولا ينقص هذا للعاش إلا ما يقى، من أجله، بابوف كبيراً بيننا: النشاط الثوري. ومن هنا، جاءت حدود فكر ميسليه النقدي وحدود إعادة بنائه الاجتماعية.

"العيش بسلام وفي شرابة معاً": إن نظام ميسليه مساواتية متبوع أولاً. "فلا ينبغي أن يسكر بعضهم وينفجروا من الشراب والطعام متلذذين في حين يموت الآخرون جوعاً". وليس لأعضاء الجماعة، كلهم "سوى غذاء واحد ومتشابه مع كونهم متساوين في حسن اللباس وحسن الممكن وحسن النوم والتدفة". وبعد أن يؤكد ميسليه الحق في الحياة بموجب مسألة الأقوات كما كانت تملئها شروط زمانه للشخصية، يخلص، بصورة طبيعية، إلى ما كان، عام ١٧٩٣، "للساواة في التمتع". إلا أنه يحضي أبعد من ذلك حين يطالب بالاستمتاع المشترك (دون أن يحدد، مع ذلك، فكره بدقة) "بكل الخيرات، بكل ثمار العمل وبكل تسهيلات الحياة".

وتفهم المساواة في التمتع، أيضاً، بمعنى أمن الحياة. وكان هذا المطلب يفرض نفسه في زمن لم تكد، فيه، للمعونة الاجتماعية قد نظمت في المدن، وأق من ذلك، أيضاً، في الأرياف، وكانت ممارسة "حبس الفقراء"، فيه، تعود إلى الخراف الاجتماعي أكثر منه إلى المحبة المسيحية. "الأغنياء يحدون، في أمراضهم وفي كل حاجاتهم الأخرى، كل أنواع الفوت وكل المعونات وكل اللطافات وكل التعزيات وكل الأدوية التي يمكن أن توجد بشرياً، في حين يقى الفقراء مهجورين في أمراضهم وأنواع بؤسهم ويموتون منها بسبب نقص الفوت والأدوية". ويتوسع ميسليه بمسئلات المشاعية إلى المرضى والمعاقين والشموخ على الرغم من أنه ليس صريحاً جداً فيما يتعلق بالنقطتين الأخريتين. فهو يكتب، ببساطة،

أن للشاعية يجب أن تلسى الحاجات الأخرى".

فحن، إذن، أمام شىوعية التوزيع والاستهلاك إذا اقتصرنا على هذه الوجهة: وهى تفسر بدرجة كافية بالواقع للشخص والمولم للعصر، وتقع فى تيار يترجم، عمر القرن، المطامح الشعبية التى بقيت طويلاً غير مصاغة. وكذلك يجب التقيق، وبالرجوع إلى القرن دائماً. أيلدور الأمر، ببساطة، فى إطار اليلئى التقليدية، حول توزيع الندرة؟ لم أن مىسليه يتصور مجتمع وفرة؟

ولا شك فى أن الكاهن مىسليه قد كتب أن على كل واحد أن يمد "بالأكيد، بوفرة وسهولة ويسر" غذاء وكساء ومسكناً. ولا شك، أيضاً، فى أنه يؤكد أن "الأرض تنتج، دائماً، تقريباً، بدرجة كافية، بل ببعض الوفرة، ما يغذيههم (البشر) ويعملهم لرو استعمالوا الأرض، دائماً، استعمالاً جيداً، ومن النادر جداً أن تنقص الأرض الضرورية لإنتاج الضروري من أجل الحياة". ولكن مىسليه لا يعضى أبعد من ذلك. وينبغى أن نشمر، أيضاً، إلى تحفظاته: "ما يكفى دائماً تقريباً". ويجب أن نتبين، دون الحديث عن تشاؤمية اقتصادية، كما أمكن ذلك بالنسبة لياوف، أنه لا توجد، مع ذلك، لدى مىسليه، إلى مجتمع شىوعي قائم على وفرة سلع الاستهلاك.

وسوف نقول، أيضاً، أننا أمام شىوعية زراعية فى جوهرها من حيث أن مىسليه يتصور، خاصة، الإنتاج الزراعى ولا يولى، أبداً، انتباهاً خاصاً، للفتات الشعبية المدنية، وأقل من ذلك، أيضاً، للمسائل الاقتصادية والاجتماعية للمشغل، التعبيرات عن الرأسمالية التجارية آنذاك. وهذا قصور غريب بالنسبة لابن فلاح "مهتم بالصناعة" بشكل ظاهر. إن ظروف العصر، فرنسا الفلاحية بصورة أساسية، الدرجة الضعيفة من التركيز الرأسمالى، انعدام كل إنتاج كثيف، التجربة الاجتماعية لمىسليه (لن نعضى إلى درجة أن نقول مزاحه الذى تقوتنا بعض وجوهه)، كل

هذه الظروف تفسر كونه لم يستطع تصور صعود القوى الإنتاجية، وأقل من ذلك مجتمع وفرة. ونظام ميسليه ليس، في غاية اللطاف، سوى واحدة من طوباويات القرن الثامن عشر الشيوعية ذات الصبغة الأخلاقية: ولكنها الأولى وأكثرها، من حيث قوتها، شحناً بالمستقبل.

هل أحسن ميسليه مسبقاً، ما وراء شيوعية التوزيع والاستهلاك الزراعية هذه، بضرورة تنظيم جماعي للعمل، بضرورة شيوعية الإنتاج؟

العمل، بطبيعة الحال، إلزامي: "إلى العمل جميعاً". فيجب أن يعكف كل أعضاء الجماعة على العمل "أو على وظيفة شريفة ومفيدة ما، كل حسب مهنته، أو حسب ما يكون الأكزم والأنسب وحسب ما قد يوجد من حاجات إلى بعض الأشياء" - إحساس مسبق بضرورة تخطيط للعمل. فالعمل منظم، إذن، بموجب حاجات الجماعة وبموجب قدرات كل واحد. وهو، أيضاً، عمل موزع بصورة متساوية: "سوف يكون من الأفضل لهم أن يتحمل كل منهم نصيبه من مشقة العمل وصعوبات الحياة دون أن يراد، بصورة غير عادلة، أن تترك لبعضهم كل المشقات وكل العبء، في حين لا يفعل الآخرون سوى الانصراف إلى متعتهم ومسرهم".

وليس ميسليه أكثر صراحة حول تنظيم العمل بالمعنى الحقيقي للكلمة. فلا يبدو أن العمل الزراعي في إطار الجماعة الفلاحية. قد أوحى إليه بضرورة تنظيم جماعي لما كان يجب أن يكون لدى بابوف "مشاعية الأعمال". وإيترييني لم تكن بلد زراعة كبرى ولا "تجمع مزارع". فليس لدى ميسليه أية فكرة عن مزايا تركيز الاستثمار التي كان يجب أن توحى إلى بابوف بتنظيم "مزارع جماعية".

واهتم ميسليه، في غاية اللطاف، بحكومة البشر أكثر بكثير مما لاهتم بإدارة الأشياء. و"الجماعة الجيدة التنظيم" ليست كذلك من حيث العمل والإنتاج إلا بقدر ما هي من حيث انضباط اجتماعي معين، من حيث

تبعية عادلة" وهذه ضرورة لا ترى جيداً كيف يمكن أن تتوافق مع مساواتية ميسليه العميقة. إن تفكيره السياسي لا يمضي بعيداً. فليس لدى هذا المتجمد للمساواة أي منلول عن الديمقراطية السياسية. ولا للديمقراطية الشعبية كما كانت تعمل، تحت بصره، في مجالس القرية. ولا يبدو نظام ميسليه، في نهاية التحليل، كلاً متصوراً ومتلاحماً دوغماتياً، بل كاندفاعة أحييت للملاحظة النقدية للمجتمع، فيها، الشيوعية الألفية التي اغتست بقراءات لا تخصي.

وهي شيوعية طوباوية بالتأكيد. فلا شك في أن ميسليه لا يسي مدينة مثالية كتوماس مور في "يوتوبيا" أو مثل كامبانيا في "مدينة الشمس". فشيوعيته ليست، أبداً، لعبة عقلية ولا مجرد عقيدة أخلاقية كما كانت، عامة، طوباويات القرن الثامن عشر ذات الصبغة الشيوعية. ولكن الطابع الطوباوي يبرز من المواجهة مع حالة الاقتصاد وعقلية فلاحي ذلك الزمن مهما كان، من جهة أخرى، تعلقهم بالممارسات الجماعية للزراعة القديمة. فقد كان الفلاح الذي لا يملك أرضاً يتوق إلى امتلاك نصيبه، والملاك الصغير الذي كان يرغب في توسيع أرضه ليعيش كمتج مستقل لم يكن يقبل أن يتركها للجماعة أو أن يمنع عليه توريثها. ولم يكن هذا ولا ذلك يقبل بإجبارها على حرمان ذلكما من ثمرة عملهما لمصلحة الجماعة.

وهي شيوعية زراعية، في جوهرها، تقع في الواقع القاسر للعصر. ف رؤية ميسليه ليست بحيث أنه يسبق زمانه: فهناك قرن يفضله عن اشتراكية سان سيمون الصناعية. فكيف كان يستطيع، في فجر القرن الثامن عشر، أن يميز ثورة الإنتاج الصناعي بالتركيز والمكننة؟ لقد كان الأمر يدور، أولاً، حول تأمين حياة البشر: شيوعية توزيع واستهلاك، إذن، دون أن يمكن أن نؤكد، بوضوح، أن ميسليه قد تصور الصلة الضرورية مع شيوعية الإنتاج، حتى للزراعي منه بكل بساطة.

ومسوف نقول، أيضاً، ألفا مساواتية. وهي تتصل، بصورة أساسية، بشروط الحياة: فيجب أن يكون لكل واحد "ما يعيش منه بسلام". إلا أنه إذا كان كل البشر متساوين في الطبيعة، وإذا كان لهم جميعاً، الحق في نصيبهم من خيرات هذا العالم، فإن ميسليه يحفظ، مع ذلك، بتسلسل اجتماعي في الجماعة الثالثة. وهي "شيوعية فرضوية" على حد قول د. مورنيه، و"بجمع ذو صبغة فرضوية" كما يقول م. دومانجيه: وهذه مبالغة. فالتمديد بالدين والتمرد على الاستبداد لا يعينان، إذا أديا، بشكل طبيعي غامضاً، إلى رفض الكنيسة الكاثوليكية والدولة الملكية، من أجل ذلك، نفي كل سلطة.

ويمكن لقوة اللغة وعنف النبرة وإلهام إعادة البناء الاجتماعية أن تقدم تعليلاً للتفسير الفوضوي، وهولاً يصمد للتحليل. إن ميسليه نائر دون شك: أما أن نجعل منه سباقاً على باكونين، فهي مبالغة. إلا أن أصالة كاهن إيتريني تقع، بلا مرأى، هنا: في الخشونة التي ألقى بها الحرم على مجتمع زمانه. فيما أنه قاسى من المجتمع ولكنه أرغم على الصمت طيلة حياته، وما أنه أخفى كل ما كان في قلبه من كراهية وحب، فقد صب ذلك، في النهاية، في كتابه هذه الحماسة، بهذا اللهب الذي تشهد عليه غلظة أسلوبه، بل وعدم استقلته. وهو نائر على الدين والكنيسة، نائر على الظلم الاجتماعي: "أكره وأمقت، فعلاً، كل ظلم وكل جور"، ونائر ضد الدولة المركزية وضد ضرائبها التي لا تشجع. وهي ثورة مقروءة في أسلوب ميسليه، نفسه، الذي يخضع، كما لو كان ذلك حسب العادة، للنفس الشيوعي.

وربما كان نائراً أكثر منه ثورياً، على الرغم من أنه لا ينبغي أن نلح كثيراً هنا. فقد فات ميسليه تأثير الحدث والنشاط اللشري: فلفكر في بابوف وما يدين به للثورة. وهناك أمثال وتباين، معاً، في هذين المزاجين: فهناك الغضب لدى كليهما. ولكننا نجد لدى بابوف، عبقرية النشاط، الجرأة

للمنظمة، الشجاعة التي لا تتروخ حتى على المفصلة. وسلوك ميسليه الخذر يبعث على الدهشة. فهو يكتب إلى كهنة الجوار قائلاً: "سيكون عليكم أنتم أن تتجاوزوا إلى الحقيقة وتدعموها بكرم: "ولكن، بحذر مع ذلك". فالكاهن ميسليه ثوري فكير وليس ثوري عمل.

إلا أنه لا ينبغي أن تشدد: فإذا كانت الصرخة صرخة غاضب، حقاً، إلا أن المنظور يفتح على الثورة. فخلاص الشعب بين يديه: "اتحدوا، إذن، أيها الشعب إذا كنت حكيمة. اتحدوا، إذن، إذا كانت لديكم إرادة التحرر من كل أنواع بؤسكم المشتركة". ونحن لسنا، بالتأكيد، بعد، أمام شعار "اتحدوا أيها البروليتاريون" لعام ١٨٤٨. ولكن هل هو صدى ثمرات القرن الفلاحية، الوحشية وغمر للمنظمة التي لا يشمر إليها ميسليه، مع ذلك، أية إشارة في مولفه؟ إنه الصدى والدروس.

ألا يحتمل أن تكون النبوة، في نهاية المطاف، الطابع الأساسي للكاهن ميسليه؟ لقد تحدثنا عن نفس نبوي، إن ميسليه يتماهي، في بعض الروايات، بشخص ملهم ما. إنه، بلا مرأى، نبي بحرارة تعاطفه مع الفقراء والبسطاء والمحرّمين. وهو كذلك، أيضاً، بقوة تنديده بكل المظالم وكل التعسفات وكل ضروب القمع. وهو نبي، أيضاً، بقوة ثورته ضد الكنيسة والكهنة والكبار والمجتمع والملوك والدولة. وهي ثورة تمضي إلى درجة الدعوة إلى قتل الملك: "أين هم أمثال جاك كليمان ورافايك في بلدنا فرنسا". وهذا موقف فريد في قرن الأنوار: فمهما بلغت حرارة الفكر البورجوازي، فإن الموسوعيين والمساكين توقفوا عند إصلاحية ملكية حلوة وعند احترام صارم للملكية.

إن ميسليه هو النبي الذي كان مطلب العدالة، بالنسبة إليه، كلياً. كان، وهو نصير الفقراء والمضطهدين، غمر قادر على التحفظات الأسلوبية، فهو يحقّر الطبقات والأشكال. وقوته هي في طمعه إلى المساواة، في عدم تسامحه مع العصر. ومقابل عالم الدجالين والطفافة هذا، رُمّم

ميسليه، بصورة تنبؤية، جماعة المستقل الأخوية. إلا أن النسي إن كان يساعد، بتنديده بالحاضر، التاريخ على ولادة للمستقل، فإنه لا يتصدى لبنائه. فالزواج النبوي لا يتشغل، أبداً، بالتنظيم. ومن هنا جاءت حدود ميسليه الذي كان، دون شك، نبياً أكثر منه ثورياً.

وما أهمية ذلك؟ لقد هز كاهن إيريني للتواضع قرنه بجراته وقد أخصبت "مذكرته" فكر زمانه: والأنوار، من فوئير إلى ديبرو، تشهد على ذلك. فميسليه سبق، نبوياً، التاريخ.

### من الأب دوسان بيير إلى المركز دارجمون: البحث عن السعادة الاجتماعية

في منعطف العشرينات من القرن الثامن عشر، وفي انسجام مع مناخ معارضة الوصاية العام، وكردة فعل ضد المحافظة الاجتماعية والثقافية للعهد السابق، تقدم فكر النقد الاجتماعي وتوطد. ولم يكن لمختلف الأجناس الأدبية أن تقلت من هذه الاتجاهات العامة، ولا سيما فيما يتعلق بالمسرح والرواية: ففي هذا الميدان، أيضاً، جرى التنديد بالملكية الخاصة واللامساواة بمناسبة الرذائل التي يستحرفها.

وفي هذا السياق يقع عمل الأب دوسان بيير (١٦٥٨-١٧٤٣) الذي نشر، وقد انشغل، خاصة، بالقضايا الاجتماعية والسياسية، مؤلفين مشهورين: "مشروع لسلام أبدي" (١٧١٤، اختصر عام ١٧٢٩) الذي أعلن، فيه، انتماءه إلى "المذهب الكبير"، هدف اتحاد لول أوروبا تصوره هنري الرابع و"خطاب حول تعدد المجالس"<sup>(١)</sup> (١٧١٨). والأب دوسان بيير لم يكن ليهمنا كثيراً، هنا، لو لم يخلق كلمة "الإحسان" الجميلة للنزوة للمستقل الذي نعرفه، على اعتبار أنه يجب أن يقابل تعدد الأفكار تعدد في الكلمات، ولو لم يكن قد رأى أن تأمل طبيعة الإنسان

١- نظام الفرحه الأب دوسان بيير يجل فيه محل كل وزير مجلس. (العرب)

وشروط المساعدة العامة يجب أن يوفر مبادئ سياسة عقلانية. والأفكار الأخلاقية هي التي ألهمته دائماً. "افتراض أنه لو كان البشر، في المجتمع، عادلين جداً ومعتنين جداً بحال بعضهم بعضاً، فلنهم سيكونون، من جراء ذلك، أسمى مما لا يقلل مما هم عليه". والتباين بين الغنى والفقر قاس. ولكن مسألة التسول، وهي إحدى المسائل التي تشغلها الأب دوسان بيو أشد الانشغال، أوحى إليه بتأملات عميقة للبشر أكثر مما أوحى إليه بضروب عنف رجل ثوري. "إن التخفيف من بؤس الفقراء دين عام.. وعدم التزام العدل حياً أشد الناس شقاء ضرر كبير".

إن هذا الأب الطيب قد جسد للمصلح الاجتماعي في زمانه. فالحماسة لسبابة وليكورغوس، وكذلك للصين اتخذت صورة مثالية، والإيمان بالقوة الكلية للدولة وللشغل الإنسانية وللشاعر الطيبة والأحلام الطوباوية هي السمات التي تميزه. وهي تستيق، أيضاً، النقد الاجتماعي لمجمل القرن باندفاعاته الخسرة وآماله وسفاحاته وأوهامه.

أما فيما يتعلق بمونتسكيو، فمن المؤكد أنه من قبيل المبالغة أن نكتب، مثل أ. ليشنيرجيه، أنه "بين أشهر من فكروا في القرن الثامن عشر، أن يدعوا إلى حد ما، رواداً للاشتراكية". فلا شك في أننا نجد في عمل هذا الإقطاعي الليبرالي، عدو الاستبداد الملكي، هذه الفكرة القائلة أن المساواة المطلقة هي الكمال في الجمهورية. ولكن الأمر لا يدور، هنا، إلا حول خرافة ذات صبغة أخلاقية في "الرسائل الفارسية" (١٧٢١) وتأملات نظرية في "روح القوانين" (١٧٤٨). وعمل كل حال، فإن المساواة المطلقة حلم: "روح المساواة الطبيعية بعيدة عن روح المساواة المطلقة بعد السماء عن الأرض".

لقد غدت خرافة التروغلوديت، وهم قوم من أقوام بلاد عربية لا واقعية، شهيرة، بسرعة، في القرن الثامن عشر. وكان موزا قد كتب إلى صديقه أوزبك يقول: "غالباً ما سمعتك تقول أن البشر قد خلقوا ليكونوا فضلاء،

وأن العدالة صفة تنتمي إليهم انتماء الحياة. أرحوك أن تشرح لي ما تعنيه". لقد كان التروغلوديت الفاسدين يعيشون في الأنانية والخبث والفوضى. وقد أبادهم جميعاً، طاعون لم يبق إلا على أسرتين. واتفق أن كان على رأسيهما رجلان طيبان "كانا يجبان الإنسانية والفضيلة ويعملان، بناية مشتركة، للمصلحة العامة". وقد ربا أبناءهما على هذه المبادئ وتكونت شيئاً فشيئاً، أمة بسيطة وسعيدة يعيش، فيها، البشر مثل أخوة". وتلك حياة مثالية قائمة على ممارسة الفضائل والتعاون وتوجد، فيها، دائماً، للمصالح الخاصة في المصلحة المشتركة. "كان قوم التروغلوديت يعملون أنفسهم أسرة واحدة: فقد كانت قطعانهم مختلطة دائماً تقريباً، والعناء الوحيد الذي كانوا يوفرونه على أنفسهم ه وعناء تقاسمها". إن هذه النحلة الرعوية، على طريقة فينلون، لم تكن ممزجة أبدياً فقط: فقد كانت تتركب بين القصد ذي الصبغة الأخلاقية (البشر سعداء بممارسة الفضيلة، "الأخلاق تصنع، دائماً، مواطنين أفضل من أولئك الذين تصنعهم القوانين") وموقف اقتصادي. فمونتسكيو الذي يضيف، دون أن يخلو ذلك من بعض الفتنور، الصفة للثالية على الحياة الريفية كان يضم عمل الأرض الوحيد القادر على تلبية "حاجات البشر الحقيقية".

وضمن روح الملاحظة والنقد الاجتماعي نفسها، ولكن بالزبد الكبر من القوة في التعبير نجد دلرجنسون (١٦٩٤-١٧٦٤)، المركيز، سكرتر الدولة للشؤون الخارجية الذي ليس هو مؤلف "تأملات حول حكومة فرنسا" للنشور عام ١٧٦٤ بقدر ما هو مؤلف "يوميات ومذكرات" الذي لم ينشر إلا في أعوام ١٨٥٩-١٨٦٧: ففيه النبرة أقوى والنقد أحرأ مما هو عليه في الكتابات المكرسة للنشر خلال حياة المؤلف. لقد سجل دلرجنسون، وكان ملاحظاً جيداً، كل الأمراض التي كانت تعانيها المملكة. "أنا، حالياً، في تورين، في أراضى. ولا أرى، فيها، سوى

بؤس مرعب..."، إن ملكة كهذه مردودة إلى كون المحصول الجيد أو الرديء هو الذي يتحكم في البؤس العام هي ملكة محكوم عليها بحالة بؤس مستمر". ولا تعود هذه الأمراض إلى طبيعة الإنسان الذي هو طيب، بالطبيعة، ويتزعج إلى السعادة، ولا إلى شكل الحكومة (دارجنسون من أنصار الاستبدادية للتنورة). فعلى الملكية أن تصلح نفسها أخلفة في حسابها أن "السلطة الملكية وحرية الشعب ليستا، أبداً، عدوتين وأنه ليس عليهما أن يتقاتلا ويتبادلا التدمير أبداً؛ وعلى العكس من ذلك، فإن الاتفاق التام بين السلطة والحرية هو ما يجب أن تقوم عليه سعادة الشعب". ويجب أن نفهم، من ذلك، ملكية جيدة التنظيم وسلطة متينة على ديمقراطية حقيقية ويجمع نقيض من اللامساواة.

وقد هاجم دارجنسون، في اللولفات التي نشرت في حياته، امتيازات مجتمع النظام القديم ومظالمه. بل، إنه في كتاباته الحميمة الخاصة، هاجم أسس اللامساواة "التي تطبع بطابعها المخطط الدول وتسببه"، دون أصالة بلا شك، ولكن ذلك كان بقوة كبيرة. "إن اللامساواة في الثروات التي تكبر، كل يوم، بالبؤس هي التي تكون الفقر العام وتعمل المجاعة محل الوفرة". وكان دارجنسون، كراهية منه للفن وتناقضه، يشيد بحاسن الفقر، مصدر الفضائل. "إن الفقر شيء جميل. فعندما نعرف كيف نضغط حاجتنا نصبح شبيهين بالآلهة". والفقراء، هم وحدهم، الذين يعرفون "استخدام قلوبهم".

ويخلص دارجنسون من تحليله أسباب اللامساواة إلى التنديد بالملكية الفردية. ومن هنا حماسه لكتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلي، "كتاب ممتاز، كتاب الكتب، أعظم من كتاب روح القوانين للرئيس دومونتسكيو بقدر علولابروير عمن الأب تروبيه". "كلمة الفخر في أمرنا هي ملكية الأموال التي جاء منها البخل". وهو ينسب إلى ذلك كل ما يقسي من عدم القابلية الاجتماعية ضد الطبيعة. ومن هنا جاء

امتداحه لسبارطة وليكورغوس واليسوعيين والباراغواي. "يوجد، ف العالم الجديد، بلد يمكن لحكومته أن تكون قلدوة لحكومات أوروبا لو كان العالم ما يزال في حالة السراة وكما خرج من بين يدي الخالق، مسكوناً من بشر طيبين وبسطاء". وهي الحالة التي أقامها اليسوعيون: "لقد جعلوا الباراغويين يجمعون كل خير لقم وكل مواردهم بصورة مشتركة. وكانت نتيجة هذا الترتيب أن شيئاً لن يعوز أحد وأن كل واحد يعرف أنه ملتزم بالخمر العام حسب قواه".

ولا شك في أن هذا النظام غير قابل للتطبيق في أوروبا. فلا يمكن أن يكون هناك مجال لبحث إلغاء الملكية الخاصة فيها: وليس ذلك لأن لدى دارجنسون حاجس يمنع من اللامس بها، إذ يعتبرها امتيازاً للدولة وليس حقاً مقدساً للإنسان. والأمر يدور، بمزيد من البساطة، حول الاقتراب من المساواة التي هي "الخمر العام الوحيد". "الفرض السياسي الكبير الذي لا ينبغي لمشرع أن يغفل عنه، أبداً، هو المساواة في الخمرات التي يجب أن تقرب منها للمواطنين قدر الإمكان، لا بالمربوط بالأغنياء وإفقارهم، بل برفع مناصبين في الثروة، إلى جانبهم، يضعفون، بذلك، الحجم الكبير النسبي لأكثر الناس ثراء دون الإضرار بقوتهم المطلقة".

إلا أن دارجنسون عمول على التضييق على هذه القوة المطلقة بقوانين تحد من النفقات الكمالية وأكثر من ذلك، أيضاً، بقوانين لثرية. "كل عظمة، كل ثروة فطرية عاتية..."، "فلقد من التضييق على الرصايا، وخاصة على الإبدالات: فكل ذلك يقربنا من المساواة". وهذا مثل أعلى يجب الاتجاه إليه: "ينبغي أن لا يملك الأراضي إلا الذين يزورونها ولا ينبغي أن يزرع هؤلاء إلا ما تتحمله سعة جهودهم".

إن دارجنسون، كمعظم طوباويي زمانه، لا يتصور، في نهاية المطاف، سوى مجتمع من صغار للتجنين للمستقلين. ومساواته الزراعية والحرفية تقوده إلى إدانة ظاهرة التركز التي كان يميزها في اقتصاد العصر وامتداح

العامل الحر. ويروي محادثة له مع مالي كان يدعم ضرورة التركيز فيقول: "أجته بأنه كان من الأفضل، بكبر، أن يعمل الصغار لحسابهم الخاص". ويندد بميدان الذي "أغلق كل للملاحى في وجه العمل دون نروة". "اتساع، بموجب القانون الطبيعي، لماذا هذا الوقوف في وجه عمل الآخرين، لماذا دوائر للمشروع الضخمة هذه التي لا عمل لها؟ لماذا لا يعمل كل واحد ضمن حقه في زراعة حقله؟ لماذا يقوم بعمل مائة ليحعل الآخرين يعملون كحيوانات تابعة؟". وكان ذلك تنديداً بالتركيز الرأسمالي، ولكنه كان مناداة بالعودة إلى الإنتاج الصغير للبيع. "فلنفحص الأمور جيداً وسوف نجد أن كل شيء، تقريباً، يمكن أن يتجزأ ويرتد إلى المساواة أو إلى ما يشبه المساواة".

إن هذا تصور يلتزم بالقدم ويعاكس كل حركة القرن الاقتصادية ويتحول إلى الطوباوية. "لدى الأمراء رياض كبيرة. ولهم، فيها، زرائب لكل أنواع الحيوانات الطريفة. لماذا لا يرتوون شيئاً هو أن يكون، فيها، زرائب بشر معداء. وسوف أرتب هذه الروضة الكبيرة التي أتحدث عنها على النحو التالي: سوف أبني، فيها، أربع أو خمس قرى يكون سكانها أغني الفلاحين الذين يمكن أن أضعهم فيها. وسوف تكون البيوت بمجملة: نظيفة، مدهونة من الخارج وذات عمارة قليلة...". وتلك رؤية مثالية بعيدة عن الواقع البعد الذي يجب أن يكون لكوخ ماري أنطوانيت في قصر التريانون الصغير عنه.

ولا يحضي نقد دارجنسون الاجتماعي إلى ما وراء مساواتية تأملية. ويقتى نظام مساليه الشيوعي مهماً، جداً، على هذا النصف الأول من قرن الأنوار، وفي الخمسينات من ذلك القرن، جاءت "مجموعة قوانين الطبيعة" لموريلسي لتتابع دوره.

## التنديد بعلاقات الامة الاجتماعية

### موريلي: رؤية المثينة الشيوعية

في عام ١٧٥٥، صدر دون اسم المؤلف، كتاب بعنوان: "مجموعة قوانين الطبيعة أو روح قوانينها، للمهلة أو المجهولة في كل زمان، لدى الحكيم الحقيقي في كل مكان". وعلى الرغم من ضروب نقبي غريم في "مراسلاته"، منذ ١٧٥٦، نسب الكتاب، عامة، إلى ديالرو وأعيد طبعه في طبعة لنون لمولفاته عام ١٧٧٣. وكان بابوف الذي استشهد بمقاطع طويلة من "مجموعة قوانين الطبيعة" يعلن، أيضاً، انتماءه إلى ديالرو. إلا أن هامشاً في كتاب "مجموعة قوانين الطبيعة" كان يثبت، بجلاء، أنه للمؤلف نفسه الذي كتب "غرق الجزر العائمة أو بازلياد بيلباي الشهر" الذي صدر عام ١٧٥٣: شخص يدعى موريلي لم تكن هويته قد عرفت بعد. وقد أشارت "فرنسا الأدبية"، عام ١٧٥٦، إلى شخص يدعى موريلي كان معلماً في فيتري-لوفرنسوا وألف ثلاثة كتب (لا يبدو أن "البازلياد" ولا "مجموعة القوانين" اللذين نشرهما من دون اسم المؤلف كانا معروفين من جانب المحرر في ذلك التاريخ). ولم تعط أبحاث نشرت في أرشيفات فيتري-لوفرنسوا ومنطقتها أية نتيجة.

ولا شك في أن نسبة الكتاب إلى ديالرو أسهمت في ترويج قراءة كتاب استقبله النقد استقبالاً سيئاً: فرايال يراه دون تسلسل "ولا مناهج ولا آراء"، مليئاً بالفسطاطات والتضريعات. إلا أن الثورة أكسبته عودته إلى الحالية: فشي حين كان بابوف يعلن أن مؤلف كتاب "قوانين الطبيعة" هو "أكثر صناديد النظام تصميماً وقوة، وأكاد أقول جموحاً"، كان لا هارب يصف النظام المذكور، مشاعية الخبوات والأعمال، بأنه "فرضية بخونة للمساغ مريض". إن موريلي الذي مجله بعضهم ودحضه الآخرون يستحق أكثر من أي شخص آخر، في منتصف القرن الثامن عشر هذا،

أن يوضع في الصف الأول من تاريخ أصول الفكر الاشتراكي.

تشكل البازيلياد، وهي "قصيدة بطولية مترجمة عن الهندية"، مجاز بارد ومتكلف، إحدى أهم طوباويات قرن الأنوار. وكان موريلي، في قيامه بالدفاع عن قصيدته، في بداية "مجموعة قوانين الطبيعة"، قد صرح بأنه أراد، من أجل جعل تقبلها أفضل، تزوين الحقيقة "بكل تأنيقات للحملة". ذلك أن "حالة العقل المحزنة تجعل من الواجب بذل ألف مجهود، استعمال ألف حيلة من أجل تزيين العصابة التي تعميه وتحويل أنظاره نحو المصالح الحقيقية للبشرية". وقد أمكن لموريلي أن يستوحي عنوان القصيدة من رواية مجازية للإنكليزي ريتشارد هيمد، "الجزيرة العائمة" (١٦٧٣)، وبصورة أكثر احتمالاً من مقطع من "رحلات غوليفر" (١٧٣٦) يرى، فيه، الملك لابوتا يسكن في جزيرة طائرة أو عائمة. أما بالنسبة للمصادر الحقيقية، فيحتمل أن يكون موريلي قد استوحى وصف نظام حكم الأنكا من "الأنكا" لغارسيلاسودولا فيغا، في كتابه "التعليقات الملكية" الصادر في مدريد في عامي ١٦٠٨ و ١٦١٧ وللمترجم إلى الفرنسية عام ١٦٣٣، وهي ترجمة تم الحصول على الطبعة الثالثة منها عام ١٧٢٧. وما هو أشد يقيناً هو أن موريلي قد عرف "تاريخ السيفرلميين" و"يوتوبيا" توماس مور.

في وسط بحر واسع، توجد قارة عظيمة الخصب والغنى تمنح، فيها، الطبيعة خمرها لبشر أبرياء وسعداء. "كانت الملكية، أم كل الجرائم التي تفرق بقية العالم، مجهولة من قبلهم. كانوا ينظرون إلى الأرض كمرضعة مشتركة تقدم، دون تمييز، ثديها للذي يلح، من أبنائها بأن الجوع يلح عليه. وكان الجميع يؤمنون بأنهم ملتزمون بالإسهام في جعلها خصبة، ولكن أحداً لم يكن يقول: هو ذا حقلني أو ثوري أو مسكني". ويندد موريلي بـ "اللبدا الخاطيء أو المفهوم بصورة سيئة للأخلاقين الذين دسوا أنوفهم في كل مكان لا ينبغي أن يكون، فيه، خاصتك ولا خاصتي".

وفي هامش واسع، شرح موريلي خطة الجماعة التي كان ينادي بها، السباقة على مشرك فورييه. "ألف رجل، أو العدد الذي نشاء، من كل المهن وكل الصناعات يسكنون أرضاً كافية لتغذيتهم، وهم متفقون فيما بينهم على أن كل شيء سيكون مشتركاً... كلهم معاً، يزرعون الأراضي ويجمعون الحصادات والثمار ويرصونها في مخزن واحد. وفي الفاصل بين هذه العمليات، يشغل كل منهم بمهنته الخاصة. إن هناك عدداً كافية من العمال، سواء أكان ذلك من أجل الحراثة وتخضير متحبات الأرض أم لصنع كل قطع الأثاث والأدوات للملازمة المختلفة الأنواع. وفريق العمال الذي يزوده العموم بالأدوات والمواد، كما بالأقوات، لا يهتم إلا بكمية ما يجب أن يقدموه من أجل أن لا يعوز شيء أي شخص. وهذه الكمية موزعة، بالتساوي بين أعضاء هذا الفريق. وتوضع الأعمال الفنية، ككل مؤونة أخرى، في مخزن مشترك". وبالتالي، "فهناك تبادل خدمات لا يقطع أبداً"، وعمل معتدل من كل منهم يكفي لإنتاج كل شيء. "وعلى الرغم من أن كل شيء مشترك، فلا شيء بيد لأنه ليس من مصلحة أحد أن يأخذ أكثر من اللازم عندما يكون مطمئناً إلى إيجاد دائم. ذلك أنه ما الذي سيفعله بالزائد حيث لا شيء يباع ويشترى؟". "ولننصف إلى ذلك أن مثل هذا الترتيب يقطع جذور عدد لا حده من الرذائل". وبعد هذه الخطوط العريضة للجمع مثالي، يصل موريلي إلى نقد للدينية.

وقد مرت "البازيلياد" غير ملحوظة، تقريباً، من قرنها: فعل الرغم من الرواج الذي كانت تحظى به الطوباويات آنذاك، كانت حبكها المجازية، وإن وفرت الأمن لمولفها، تضيق من مداها الفلسفي. ولذلك، نشر موريلي، متغلباً عن اللقتضيات الشعرية، الأساس من أفكاره حول الإنسان والمجتمع، على صورة أكثر منهجية، في "مجموعة قوانين الطبيعة". مؤلف أحدث ضجة، وهو ليس أكثر من جري، "على حد قول راينال

في مجلة "الأخبار الأدبية". لقد صدرت "المجموعة" عام ١٧٥٥. ووجهة نظرها أخلاقية في جوهرها. فالأمر يدور حول بيان أصل الأمراض والجرائم، حول الإلحاح على تناقض الأخلاق والسياسة العامتين مع دروس الطبيعة.

يقابل القسم الأول، "عيوب للبائى العامة للسياسة والأخلاق"، الأخلاق الشائعة بالأخلاق الحقيقية. وأساس كل الرذائل، وكذلك معظم فضائلنا المسفطة، ونقلها هو "ذلك العنصر للماكر والمفسد، الرغبة في التملك". ولكن، "هل كان هذا الطاعون العام، للمصلحة الخاصة، هذه الحمى البطيئة، هذا الانحراف عن كل مجتمع، يستطيع أن يأخذ مكانه حيث لا يقتصر الأمر على كونه لم يمد فيه، أبداً، غذاء، بل حيث لم يجد أدنى حمرة خطيرة؟ أعتقد أن أحداً لن يعترض على بداهة هذا القول: حيث لا توجد أية ملكية لا يمكن أن توجد واحدة من نتائجها للمفسدة". وكان من شأن الأمانة الطبيعية أن تبقى. فلم يكن من شأن الإنسان للتحرر من خشية الفقر أن ينظر إلا إلى الخير المشترك الذي ينجم بحره عنه. "لم يكن من شأن أي خوف من نقص الغوث ولا من نقص الأشياء الضرورية أو النافعة أن يثير رغبات جامحة. فهل كان من شأن الإنسان، وقد استبدت، بحكمة، كل فكرة ملكية واحتيط لكل خصومة أو نقيت من استعمال الخسرات المشتركة، أن يفكر في أن يسلب، بالقوة أو بالحيلة، ما لم يتنازع عليه أحد قط؟". وبدلاً من ذلك، وانطلاقاً من المبدأ الخاطئ والقاتل أن الإنسان يولد فاسداً أو شريراً، ولدت الأخلاق والسياسة الشائعتان تعاليم مغلوطة ومستبقات ضارة، معاكسة للطبيعة وتشمل الجشع والبخل وتلهب الأهواء. ومن أجل إصلاح الإنسان، يجب قلب الأخلاق العامة والعودة إلى قوانين الطبيعة التي وضعت، حسب صيغة سينيك، تحت يدنا "كل ما يجب أن يجعلنا أفضل وأكثر سعادة".

ويستخلص القسم الثاني، "العيوب الخاصة للسياسة"، نتائج هذه المقدمات فيؤكد أنه كان من الممكن خلق تشريع جيد بين البشر قبل أن تشوههم للولايات الصنعية. "هذه القوانين قد ساعدت على تدمير كل روح اجتماعية وسهله بإقامتها توزيع مسموح لمتحات الأرض وللنواصر نفسها، بتقسيمها ما كان يجب أن يبقى في يده أو إعادته إلى التمام لو كان طارئ ما قد قسمه... وأحرؤ، هنا، على الخلوصل إلى أن من المبرهن عليه، رياضياً تقريباً، أن كل قسمة متساوية أو غير متساوية للخيرات، كل ملكية خاصة لهذه الأنصبة، هي، في كل مجتمع، ما سماه هوراسيوس المرض للمادي". وينهي المؤلف كلامه قائلاً: "إنكم لم تقطعوا أبداً جنر للملكية، لم تقطعوا شيئاً". وعلى العكس من ذلك، اجعلوا الخيرات مشتركة "وسوف تكونون قد قمتم بتثبيت للصوم السعيد لأمة إلى الأبد" ومنذ ذلك الحين لا يهم شكل حكومتها.

ويعرض القسم الثالث، "العيوب الخاصة للأخلاق العامة" النتائج الضارة للملكية على الصعيد الأخلاقي: فعنها ينجم وجود الشر. "انزعوا الملكية، انزعوا المصلحة العمياء والقاسية التي تصحبها، أسقطوا كل المستبقات والأخطاء التي تدعمها، فلا تعود، هناك، مقاومة هجرية ولا دفاعية لدى البشر، لا تعود، هناك، عواطف مجنونة ولا أفعال شرسة ولا مندولات ولا أفكار شر أخلاقي". وينطلق تأمل موريلي النقدي من المجتمعات البدائية القابلة للملاحظة في زمانه. "في كل الأرض، كانت أكثر الأمم إنسانية ولطفناً، دائماً، تلك التي لم توجد لديها، أبداً تقريباً، ملكية أو تلك التي لم تعممها، بعد، أبداً". ومن أجل أن يكون الإنسان سعيداً، يجب أن تعاد طبيعته الحقيقية، أن ترد طبيعته الأخلاقية للمستقلة عن كل مصلحة حاضرة ومقبلة. ومن أجل ذلك يجب البدء بتدمير "الأخطاء والمستبقات التي تدعم روح الملكية".

ويقدم القسم الرابع والأخير، "نموذج تشريع مطابق لمقاصد الطبيعة"،



كل مواطن، في العاشرة من عمره، في دراسة للمهنة التي تحلو له، ويتزوج في الخامسة عشرة أو الثامنة عشرة، ويصبح، في العشرين، مزارعاً. وسوف يصبح، في السادسة والعشرين، معلماً في مهنته إذا استأنف العمل فيها. أما بالنسبة للقوانين الزوجية، فعلى العكس من كامبانيا الذي كان يحل الأسرة مقتضياً أثر أفلاطون، يكرس موريلي الزواج كأمر إحصائي في سن الثماني منه ولا يسمح بالعزوبة إلا حتى عمر الأربعين فقط. وبموجب قوانين التريبة، سوف يرى الأطفال حتى سن الخامسة في بيت مشترك تحت مراقبة آباء الأسر وأمهاتهم. وسوف يغادرون، في العاشرة، هذا البيت إلى الورشات تحت إدارة معلمي الحرف: وهو اقتضاء لتأهيل مهني بجد، من قبل، لدى كامبانيا. وسوف يعودون، في سن زواجهم، حوالي الخامسة أو السادسة عشرة، إلى البيت الأبوي ويمارسون مهنتهم إلى أن يذهبوا، عند الوصول إلى العمر الذي يكونون، فيه، مزارعين، للإقامة في البيوت المخصصة لهذه المهنة.

والدولة التي تحددها قوانين شكل الحكومة وقوانين إدارة مكونة من اتحاد جماعات صغيرة (قبائل) لكل واحدة منها استقلال ذاتي كبير داخل الإطار المسبق التحديد وغير القابل للتغيير لـ "قانون أساسي". وعمل كل واحدة من هذه الجماعات وحدة سياسية، ولكنها تمثل وحدة اقتصادية جزئياً فقط. وهي محكومة بمجلسها الخاص الذي لا يتم اختياره بالانتخاب، كأعضاء الهيئات العليا، بل بالتناوب بين رؤساء الأمر. وللحكومة المركزية، المجلس الأعلى، قليل من الوظائف باستثناء تسجيل قرارات القبائل أو استخدام الفيتو. والوحدة الاقتصادية الأساسية ليست القبيلة، بل للمدينة، وهي مجموعة قبائل منطقة واحدة، وذلك بموجب مبدأ يريد أن تكون الوحدة السياسية صغيرة إلى حد يكفي من أجل أن تكون لكل أعضائها معرفة حقيقية برغبات كل واحد، في حين أن الوحدة الاقتصادية يجب أن تكون كبيرة إلى حد يكفي للوفاء بكل

حاجات أعضائها في ظروف طبيعية. ويعتمد المواطن عضواً في الوحدة السياسية الضيقة في كل ما يتصل بالسلطة التشريعية أو التوزيع، وفي الوحدة الاقتصادية الكبيرة في كل ما يخص العمل والإنتاج. وفي الواقع، يخضع المواطن في معظم ظروف الحياة اليومية لتنظيم قائم على اعتبارات اقتصادية خالصة.

ليس من النافل، ما وراء هذا التحليل الموجز للطوباوية للوريلية، أن نشير إلى سماتها الأصلية.

ينطلق موريلي من سيكولوجية للإنسان الطبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي ليخلص إلى وجود مجتمع طبيعي كان، فيه، الناس المتساوون، حقاً وفعلاً، يعيشون سعداء: عصر ذهبي يدور حول إعادة خلقه. وموريلي الذي وعى المصالح المادية والصراعات الناجمة عنها لا يدرك التطور الاجتماعي للتضمن فيها: فتقده يخلص إلى طوباوية عقلانية وذات صبغة أخلاقية بمحمد التاريخ. وتصور التقدم، لدى موريلي، أخلاقي، قبل كل شيء، فعلاً. فللوصول إلى العصر الذهبي، يجب أن تعاد إلى قلب الإنسان "الزاهرة الطبيعية": "نتيجة ترتيب لانهائي الحكمة، لا يستطيع، فيه، أحد الإضرار بحركة الآخر وحياته دون سبب طارئ". وعند ذلك، سيكون بالإمكان إعادة النظام الطبيعي: نظام مشاعية الخيول.

ولا تقلت "مجموعة قوانين الطبيعة"، بداهة، في بعض وجوهها، من العموميات الكبيرة ومن المواضع العامة الأبدية للاشتراكية الطوباوية. فنجد، فيها، بعض المبادئ الأساسية للشيوعية البدائية: إلغاء الملكية والتجارة الخاصة، التربية التي تراقبها الدولة، الخدمة للمدينة الزراعية الإلزامية، الوجبات المشتركة... وهذا البرنامج لا يختلف، بعد كل شيء، أبداً، عن برامج معظم طوباويات العصر ما قبل الصناعي ويمكن أن يصادف، على صورة متفاوتة القرب منه، لدى أفلاطون، في "حياة

ليكورغوس" لبلوتاركوس، لدى توماس مور وكامبانيا ولا فوسل أو مابلي. وكانت الأصول قليلة، أيضاً، في تصور دولة محسنة بتجهيزاتها للموجة وخدماها الاجتماعية والطبية والتربوية ومراعاتها للمرضى والمعاقين والمسنين. ويتبع موريلي، هنا، الدرب الذي رسمه، منذ بدايات القرن، الأب دوسان بيمر المحب للبشر، وهو درب استعاده البابوفيون بصورة ترم حركة ثورية شعبية حقيقية.

إلا أن نقاطاً تفصيلية لا تخلو من أهمية تشير إلى الطابع المحدد للفكر الموريلي، وهي تفاصيل من "المجموعة" لا توجد في أعمال سابقيه ولا في أعمال خلفائه المباشرين، مثل تقسيم المجتمع إلى "طبقات عمل"، وهو مبدأ لم يعد إلى الظهور قبل غورييه، ومثل فكرة عمل حر اعتباراً من عمر الأربعين أيضاً.

وينبغي، بصورة أعم، إلقاء الضوء على إسهامات النظرية الموريلية الرئيسية التي تميز "المجموعة" عن طوباويات القرن الأخرى والتي استطاعت لفت انتباه بابوف الخاص.

إن موريلي هو أول طوباوي يطرح إلغاء حق الملكية، هذا الوصف، مبدأ أساسياً لثقله الاجتماعي الأعلى ويلح على كون قسمة تراث الأرض للمشارك ضد القانون الطبيعي. والفرق الأساسي للبناء الطوباوي لمور أو كامبانيا أو فوسل، من جهة، وموريلي، وبابوف على أثره، من جهة أخرى، هو أن إلغاء حق الملكية لم يكن، في التقليد القديم، سوى واحدة من صفات أخرى للوصول إلى السعادة والفضيلة في جماعة سلطوية ومنضبطة. أما بالنسبة لموريلي، فهو الشرط الأساسي والوحيد لخفاء البشرية، وهو، بالنسبة لبابوف، "أسهل شرط لبلوغ السعادة البشرية". ولم يتم تصور كل وجوه التنظيم الاجتماعي الأخرى إلا بقصد واضح هو دعم هذا الشرط الأول الأساسي: إلغاء الملكية وتخليده. وكان موريلي، من جهة أخرى، متفقاً في ذلك مع روسو، أحد أوائل

للدفاع عن "الديمقراطية الكلية": فهو لا يسمى إلى تدمير الامتيازات فقط، بل، أيضاً، إلى تدمير كل ضروب التمييز الاجتماعي، بما فيها تمييزات الثروة أو للوهبة، وحتى السلطة للفوضى: فالانتخاب مستبعد. وتصوره للدولة حديث، فعلاً، وأحدث بكثير من تصور مونتسكيو مثلاً. وإذا كان موريلي ما يزال يستخدم للمصطلحات الكلاسيكية، الجمهورية، الأوليغارشية، الملكية، الاستبدادية... فإنه لا يعرف الدولة، في نهاية المطاف، بشكلها السياسي، بنيتها الاقتصادية والاجتماعية. وليس، في "مجموعة قوانين الطبيعة"، للحكومة سوى ظاهر قوة: فينبغي للجماعة إدارة جماعية وليس مركزية استبدادية تحت قناع "جمهورية".

وأخيراً، فإن تصور موريلي للمساواة ("للمساواة متناغمة") المبني على نظرية للحاجات كان يمثل محاولة أولى لصياغة العقيدة الأساسية لأنظمة القرن التاسع عشر الاشتراكية: فليقدم كل واحد حسب طاقته وليأخذ كل واحد حسب حاجاته.

وهنا تقع، دون شك، أصالة موريلي. فهو ليس، أبداً كروسو، متشائماً وعدواً للمدينة. فسعادة البشرية ليست خلفها. وموريلي لا بأسف على حالة الطبيعة، بل على أوضاع البشر في ذلك العهد. وهو يرى الفنون والعلوم جيدة شريطة أن تمارس في مجتمع شيوعي. والإنسان يستطيع، بمساعدة أنوار العلم وتنوره حول طبيعته الحقيقية، أن يصل إلى حالة فضيلة وسعادة مثالية تتجاوز حالة الطبيعة. فموريلي يفتح أمام البشرية أفق ازدهار اقتصادي أقصى على عكس اللئل الأعلى التقشفي الموروث عن التقليد الطوباوي وعكس تشاؤمية اقتصادية كانت لدى بايوف أيضاً (ضمن حد أدنى لمستوى الحياة لكل واحد بالتوزيع التساوي للندرة وليس للوفرة).

وهذا الاتجاه يمثل أحد أجدد وجوه "المجموعة" بالملاحظة. فقبل القرن التاسع عشر، كانت الطوباوية المضادة للتقشف نادرة، وربما كان اللئال

الوحيد عليها رؤيا دير تيلين لدى رابليه. ولا شك في أنه يوجد، لدى موريلي، اتجاه مشابه، ولكن تصوره للسعادة الاجتماعية يقى ضيقاً ومحدوداً. والبنية العملية للتنظيم الاجتماعي لطوباويته سلطوية، بشكل واضح، وذات منحى رواقسي. فقد كانت تحتفظ بقرابة مؤكدة مع للنشل الأعلى الديري. أما موريلي، فهو على العكس من ذلك، لا يقنع أبداً، قلة تعاطفه مع للنشل الأعلى التفتشي. وإذا كان يستعير قوانين تدبيرية من هذا التقليد، فذلك، حصراً، بفرض تثبيت المساواة بين الناس. فليس القصد الأول للمشروع أن يحد من استهلاك الجماعة، بل زيادة الإنتاج على العكس من ذلك. وكل الحاجات يجب أن تلتى تلبية متساوية لدى كل للمواطنين: وهذا المبدأ العام ليس سوى للموازى للأطروحة القائلة أن لكل الحاجات الحق بتلبية كلية. وهذا لا ينطبق، فقط، على الضرورات المادية، بل، أيضاً، على حاجات الروح، بل وموضوعات الشرف. فالسعادة، لدى أفلاطون أو مور أو روسو، كانت تعرف باعتبارات ميثافيزيكية أو أخلاقية، ومنسوبة إلى الفضيلة خاصة. أما لدى موريلي، فإن الفضيلة نفسها تعرف بالنسبة للإشباع: فهي تنتمي إلى مثل أعلى اقتصادي، مثل إنتاج أقصى يحافظ على بقائه في حالة توازن نظام توزيع عقلائي.

إن هذه رؤية جديدة، رؤية ثورية وتكفي، وحدها، لتخصيص موريلي و"المجموعة" بمكان فريد في تاريخ الأنظمة الاشتراكية قبل العلمية. وكان موريلي، بين مور وكامبانيلا، من جهة، وبايوف من الجهة الأخرى، أكثر المثليين التزاماً باشتراكية عقلائية: وهو، بوضوح، مرحلة منها. فالنظام القائم ليس طبعياً ولا عقلائياً، بل هو عمرة الجهل البشري. وللخلاص منه، يجب اللجوء إلى أنوار العقل ونشر الحقيقة بين البشر. وتناؤلة موريلي متضمنة في عقلائيته. وقد لزم وقت طويل من أجل أن تتحرر النظرية الاشتراكية من الطوباوية. ونظام موريلي يشكل تقدماً

هالماً على سابقه: فهو يفتح على المستقبل.

### روسو: طوباوية اجتماعية أم طوباوية فردية؟

كان من حظ موريلي السئ أنه نشر "مجموعة قوانين الطبيعة" بعد سنة من رد روسو على سؤال أكاديمية ديون ("ما هو أصل اللامساواة بين البشر وهل يسمح القانون الطبيعي ها؟") بخطابه اللدوي حول أصل اللامساواة (١٧٥٤). "فمواطن جنيف الفاضل، جان جاك روسو هو الذي قد يكون حديراً يمثل هذا المؤلف" كما كتب غريم منذ صدور "مجموعة قوانين الطبيعة". والمقارنة ضرورية. فهي تفرض نفسها، فعلاً، بين المؤلفين، بين الكتائين. فروسو أحل العاطفة والبلاغة محل روح النظام، محل منطق موريلي للضبوط، في هجمات ضد الملكية. فـ "الخطاب" خسف، ظلاً على وجه الاحتمال، "مجموعة القوانين".

ويوجد مفتاح أفكار روسو الاجتماعية في خطابه الأولين: "هل أسهم لغز العلوم والفنون في تنقية الطباع؟" (١٧٥٠) وعاصه "حول أصل اللامساواة بين البشر وأساسها" (١٧٥٤)، وهو، على حد قول غريم، "الأخذ أصالة، الأكثر أهمية، فهو يحتوي على بلور كل ما كتب منذ ذلك الحين".

المتنح سئ ورذيلته هي اللامساواة. هل الأخيرة طبيعية أم لا؟ على الجواب عن هذا السؤال تتوقف أدوية للمرض الاجتماعي. والعقيدة حول أصل اللامساواة مرتبطة ارتباطاً حميماً بفكرة روسو عن الإنسان الأخلاقي. وهي مدخل إلى نقله الاجتماعي. فني حين كان الفلاسفة، معاصرو روسو، يتصورون التقدم سلسلة مستمرة، يكشف روسو طبيعتها للتناقض وذلك، دون شك، لأنه، كرجل من الشعب، أحس أكثر من غيره بوطأة الاستغلال، الذي كان ينهك البسطاء: فلدينا روسو أو مضاد التقدم.

ويؤكد روسو، منذ "الخطاب" الأول، كراهيته للمجتمع. وقد أعلن نفسه عدواً للعلوم والفنون لأنها لا تنفصل عن الترف. "كان الترف والاضلال، في كل وقت، عقاب الجهود المتكورة التي بذلناها للخروج من الجهل السعيد الذي كانت الحكمة الأزلية قد وضعتها فيه". "ما الأهم في نظر الإمبراطوريات: أن تكون بركة وموقفة أم فاضلة ودائمة؟".

ويمكن لمنهج الـ "خطاب حول اللامساواة" أن يبدو غريباً. فلمعرفة حياة المتوحش البدائي، انعزل روسو وانطوى على نفسه. وهذا منهج مجرد، حلم يقظة طوباوي، ولكنه كان يستند، على الرغم من كل شيء، إلى قراءات هائلة، وخاصة في رحلات المسافرين أو للبشرين. وقاد روسو تأمله إلى تخيل إنسان في حالة الطبيعة متوحش منعزل، وهو تجريد ليست له، بلهذه، أية صلة بالواقع: الإنسان المجرد من كل ما حمله إليه المجتمع، من كل للمشاعر للهومة التي وضعها فيه. وإيهام حالة الطبيعة الذي كان قد استعمله، من قبل، الفقيهان غروسيوس وبوفلورف لم يكن، بالنسبة لروسو، سوى مجرد مسلمة منطقية ضرورية لتفسير الإنسان الحالي، كما أن القعد مسلمة لتفسير المجتمع: فهو يقول أن ذلك ليس "حقيقة تاريخية، بل محاكمات فرضية وشرطية أقرب إلى توضيح طبيعة الأشياء منها إلى بيان أصلها الحقيقي". فحالة الطبيعة فرضية وضعت للتشيل على ما هو بدائي في الإنسان. وهي تم الأخلاقي والسياسي ببيائها لما هو في الإنسان والمجتمع مطابق للطبيعة. وعلى افتراض أن حالة الطبيعة هذه قد وجدت، فإن من شأن الإنسان أن يكون، فيها، طياً بالبداهة، ولكن ليس سعيداً إذ تقتض السعادة وعى السعادة.

وبعد أن عالج روسو، على هذا النحو، حالة الطبيعة، فحصر، في القسم الثاني من "الخطاب" الذي ينصب على الأصل التاريخي، كيف انتقل الإنسان إلى حالة المجتمع. "أول من انتبه إلى أن يقول، وقد سيج أرضاً: هذه لي، ووجد أناساً من البساطة بحيث صدقوه كان للمؤسس الحقيقي

للمجتمع المدني. وقد عاش البشر سعداء وأحراراً طيلة الوقت الذي انصرفوا، فيه، إلى أعمال لا يستطيع واحد، فقط، أن ينجزها. ومثلت هذه المجتمعات البشرية الأولى تقدماً على حالة الطبيعة. إلا أنه كانت تظهر، من قبل، أول أعراض الانحطاط. "منذ اللحظة التي احتاج، فيها، إنسان إلى مساعدة آخر، منذ أن لوحظ أن من المفيد أن يملك واحد موناً لاثنين، اختفت المساواة ودخلت الملكية وغدا العمل ضرورياً وتبدلت الغابات الواسعة إلى أرياف ضاحكة تقتضي الأمر أن تروى بصرق البشر وسرعان ما شوهده، فيها، الرق والبؤس يضعان بنورهما ويتزايدان مع للوالمسم...".

عند ذلك، توطد إنسان الإنسان، إنسان للملكية الخاصة. وتخيل الأغنياء لحماية ملكياتهم، خلق الدولة بمقد أبرم بين البشر داخل كل رهط اجتماعي. ولكن الأمر يلور حول عقد مخلوعين أدى، شيئاً فشيئاً، إلى الاستبدادية. وكانت اللامساواة، منذ ذلك الحين، وحشية لأنه "من المضاد لقانون الطبيعة، مهما تكن الصورة التي يعرف بها، أن يأمر طفل شيئاً، أن يقود أباه رجلاً حكيماً وأن تتخيم قبضة من الناس بالنوافل في حين ينقص الضروري الجمهرة الجائعة".

وهكذا أدى الأمر بروسو إلى إنكار الأصل الطبيعي لحالة الطبيعة هذه التي روجت لها مدرسة الحق الطبيعي. فقد كان كل المنظرين، ما عدا هوبز، يعكفون على اكتشاف كل إمكانيات النمو الاجتماعي في رجل الطبيعة، جاعلين المجتمع وكل مؤسساته، بما فيها الملكية، تشتق، بيسر، من الطبيعة. وروسو يسحب، على العكس من ذلك، من الملكية مكانة الواقعة الطبيعية ويعدها واقعة تاريخية: فلم تعد أية مؤسسة اجتماعية تجدد أساسها في الطبيعة. وإذا كان الإنسان شيئاً، فذلك لأسباب اجتماعية وسياسية لم تعد لها علاقة بطبيعة الأشياء.

ومنذ ذلك الحين، من الممكن بتطبيق مبادئ سياسية جديدة، إعادة صنع

سعادة الإنسان. وبدلاً من عقد المتدوعين الذي أدى إلى سيطرة اللامساواة الوحشية، صاغ روسو العقد الحقيقي: فالعقد الاجتماعي (١٧٦٢) هو الاستقالة للطبقة لـ "الخطاب حول اللامساواة".

وغالباً ما عاد روسو إلى مدلول اللامساواة. فهو يرى، في كل مكان المجتمع مقسوماً إلى أغنياء وفقراء ومصنعاً من أجل الأولين ضد الآخرين. ومن "هيلوييز الجديدة" (١٧٦١) إلى "المحاورات" المكتوبة عام ١٧٧٥-١٧٧٦ تكثر الهجمات ضد الأغنياء: فالغني سعيد والفقر مسموح في كل مكان. "الروح العامة لقوانين كل البلدان تحمي، دائماً، القوي ضد الضعيف والذي يملك ضد من لا يملك شيئاً" (إميل، ١٧٦٢). إلا أن روسو لم يندد، في أي من كتبه، بما سماه ماركس الاستغلال: البؤس الأخلاقي للإنسان القائم على الملكية الخاصة واللامساواة في الشروط، بالعمق والقوة والبلاغة التي هاجمه، بها، في الـ "خطاب حول اللامساواة".

و مع ذلك، فإن روسو الذي ندد باللامساواة و الرذائل التي تنجم عنها لم يفكر في إقامة مجتمع مساوٍ. فالأمر يدور، ببساطة، حول تصحيح الظلم بخفض للسافة بين الأغنياء والفقراء. وقد كتب، في "العقد الاجتماعي"، يقول: "أتريدون إعطاء الدولة تماسكاً؟ قربوا بين الدرجتين القصوين قدر الإمكان: لا تتحملوا وجود أناس مومرين ولا وجود أناس معدمين". وهذه نظرية طوباوية: فأين نضع نقطة التوازن عندما يتم الاحتفاظ بالملكية؟ لقد كان التناقض في جان جاك روسو نفسه: عقل وعاطفة، فردية وجماعية، أحلام يقظة تحلو للمتزه الخلوي، ولكننا نجد الرجل نفسه يقول: "هل هناك متعة أعذب من رؤية شعب، بكامله، ينصرف إلى الفرح في يوم عيد؟". ففكر روسو العقلاني وقبل الرومنطقي، الفردي والاجتماعي، معاً، لا يمكن أن يرتد إلى الوحدة. وهذه تناقضات في الإنسان ("هذه الحيرة في الإحساس للتحلة بهذا

البطء في الفكر") لم يكن يمكن أن لا تعم عن تناقضات العصر. كيف يمكن الحلم بالديمقراطية في حين كانت تتوطد في الوقائع الاجتماعية، سيطرة الملكية، وبالتالي اللامساواة؟ إن روسو قد احتمى، في نهاية المطاف، بالطوباوية.

وقد رسمت الخطوط الكبرى للطوباوية الاجتماعية في "العقد" (١٧٦٢). فقد كان روسو يتساءل عن الشعب الصالح للتشريع الذي يتأمل فيه. وكان الجواب: "ذلك الذي، إذ وجد نفسه، من قبل، مرتبطاً باتحاد أصلي ما، باتحاد مصلحة أو اصطلاح، لم يحمل، بعد، أبداً، نمر القوانين الحقيقي.. ذاك الذي ليست لديه أعراف ولا خرافات متأصلة جيداً، ذاك الذي يمكن لكل عضو فيه أن يكون معروفاً من الجميع ولا يكون إلزامياً، فيه، تمثيل إنسان عبثاً كبيراً لا يستطيع إنسان أن يحمله.. ذاك الذي لا يمكن أن يستغني عن الشعوب الأخرى ولا يمكن لأي شعب آخر أن يستغني عنه.. ذاك الذي ليس غنياً ولا فقيراً ويستطيع أن يكفني بذاته.. وأخيراً ذاك الذي يجمع بين تماسك شعب قديم وانقياد شعب جديد". وجزيرة كورسيكا قد تكون، وحدها، القادرة على التشريع: كورسيكا لا واقعية، جزيرة طوباوية.

وتوجد، في، الأسس، التصورات حول علاقات الدولة والملكية. فالملكية، بالنسبة لروسو، غير قابلة للفصل عن الحالة الاجتماعية (إنها إحدى أوائل الأفكار التي تلقن لامييل). وهي، كحق مشروع ومفيد، الحق الذي يجب أن تحترمه الدولة قبل كل شيء. و"العقد الاجتماعي" يرسم الحدود التي تمارس، ضمنها، سلطة الدولة: فالأمر يدور حول "إنشاء شكل تشارك يدافع، بكل القوة المشتركة، عن شخص كل شريك وممتلكاته وبجميعها..." والملكية منحة من القوانين للمدينة ولا يمكن، بالتالي، المساس بها تصفياً. ولكن الدولة تستطيع أن تملئ قواعد عامة وأن تنظم الملكية، بالتالي، بموجب ما يناسبها. وحق الملكية غير قابل للانتهاك

ومقاس بالنسبة للدولة ذات السيادة "طيلة ما بقي حقاً خاصاً وفردياً. وما أن يعد مشتركاً بين كل المواطنين حتى يخضع للإرادة العامة، وهذه الإرادة تستطيع أن تنفيه. وهكذا، فليس للعاهل أي حق بالمسئولية ملكية فرد، ولا عدة أفراد، ولكنه يستطيع، بصورة مشروعة، أن يستولي على أملاك الجميع كما جرى في سبارطة في زمن ليكورغوس". ومن الواضح أن روسو كان، على الرغم من الحدود التي كان ينوي إلزامها للمشرع بها، يعطيه كل السلطة: وقد تذكر العقوبة ذلك.

وكان روسو قد أعطى، في مادة "الاقتصاد السياسي" من المزموعة (١٧٥٥)، أفكاره حول الإصلاح الاجتماعي أكمل الأشكال. فيجب أن تتوجه الحكومة بهدف أخلاقي: "الذين سيريثون معالجة كل من الأخلاق والسياسة على حدة لن يفهموا، قط، شيئاً في أي منهما". فيجب، قبل كل شيء، منع لامتساواة متطرفة من تقسيم المواطنين، ولكن ذلك، بصورة أساسية، بالوسائل الأخلاقية لأن "حق الملكية هو أكثر حقوق المواطنين قداسة". إلا أنه من المحذور أن يحس للمشرع بها. ويكون ذلك، أولاً، فيما يختص بالإرث: "حق الملكية لا يمتد، بطبيعته، أبداً، إلى ما بعد حياة المالك و... في اللحظة التي يموت، فيها، الإنسان لا يعود ما يملكه يخصه". فستطيع الحكومة، إذن، أن تملئ الشروط التي يمكن، ضمنها، أن تصرف به. ولكن روسو لا يستخلص من هذا المبدأ سوى نتائج عجزولة: فالحكومة سوف تعمل على احترام "ورثة الابن للأب والقريب للقريب...".

ثم يكون ذلك فيما يتعلق بالأموال العامة. فينبغي أن نتذكر، دائماً، في هذا الصدد، أن الملكية أسس الميثاق الاجتماعي وأن شرطها الأول هو أن يحتفظ كل واحد بالاستمتاع الآمن بملكه، مع إسهامه في الحاجات العامة بموجب تعرفة نسبية. "من أجل توزيع الرسوم بصورة متصفة ونسبية حقاً، يجب أن لا يجري الترسيم بموجب أملاك دفعتي الضرائب

وحدها، بل، أيضاً، بموجب تركيب بين شروطهم والناقل من أملاكهم". وباختصار، يجب التخفيف من الفقر، ولكنه يجب تحميل الغنى والترف بطريقة "تخاط للزيادة المستمرة للاسماواة في الثروات واستبعاد جمهرة من العمال والخدم غير المفيدین للأغنياء وتضاعف الناس الكسالى في المدن والمرب من الأرباف".

وهذه طوباوية: فالسأولة للبحوث عنها، دائماً، وغير المتحققة، أبداً، مهددة باستمرار. وقد أمكن أن يقال أنها صخرة مسيزيف حقيقية يدحرجها للشرع دون كلل. "ذلك، على وجه الدقة، لأن قوة الأشياء تترع، دائماً، إلى خدم المساواة التي يجب على قوة التشريع، دائماً، أن تترع إلى تثبيتها".

ولم يستنتج اقتصاد روسو السياسي، بمن مبادئ حريفة، سوى تنظيم أحرف إلى حد كاف. وقد وجد هذا الاعتدال الأقصى، وراء ستار من اللاواقعية، في النصائح التي كان على روسو إعطاؤها للكورسيكيين والبولونيين.

وقد أكد "مشروع دستور لكورسيكا" (١٧٦٥) أولاً، مشاغله الأخلاقية. "لم يأخذ الكورسيكيون، بعد، رذائل الأمم الأخرى، ولكنهم أخذوا، فعلاً، مستبقاتها. وهي مستبقات يجب معارجها وتدمرها لتكوين منشأة جيدة". وروسو ينصح بنوع من الديمقراطية البطورية التي يحافظ، فيها، الشعب على فضائله البدائية وبساطة طباعه. والقانون الأساسي يجب أن يكون للمساواة. "يجب أن يعيش كل الناس وأن لا يقتني أحد". أما بالنسبة للملكية الخاصة، فلا يدور الأمر حول تدمرها لأن هذا مستحيل، بل، حول "حجمها في أضيق الحدود وإعطائها كاجماً يتوحيها ويوجهها ويخضعها ويحفظ بها، دائماً، تابعة للخمر العام...أريد، في كلمة واحدة، أن تكون ملكية الدولة أكبر وأقوى ما يمكن وأن تكون ملكية المواطنين أصغر وأضعف ما في الإمكان". ومن الخطر صنع قانون

زراعي ذي مفعول رجعي، ولكنه يمكن وضع قانون للمستقبل: فلن يستطيع أحد امتلاك سوى كمية ما من الأراضي (لا يذكر روسو ما هي)، ولن يستطيع أحد أن يكون ملاكاً خارج منطقته. وسوف تتقل أملك العازين إلى الجماعة. وهكذا ستقوم، شيئاً فشيئاً، مساواة في الأملاك. ويخلص روسو إلى القول: "أيها الشعب النبيل، لا أريد، أبداً، أن أعطيك قوانين صناعية ومنظمة اخترعها بشر، بل أن أقودك إلى قوانين الطبيعة وحدها". وفي الواقع، فإن جمهوريته الزراعية تستلهم أسسها قوياً جمهوريات العصر القديم للمبوغة بالثالية، من سبارطة ليكورغوس ومدينة "قوانين" أفلاطون: وهي طوباوية أكثر منها ثورية.

وكانت "تأملات حول حكومة بولونيا وإصلاحها" (١٧٧٢) أشد حنراً أيضاً. فروسو يحدد، فيها، بشكل غريب، من النتائج العملية لنظرياته ولا يعطي سوى مكان ضيق للقضايا المتعلقة بالملكية. فالإصلاح الأخلاقي يجب أن يسبق الإصلاح السياسي: "لا يصنع، قط، قوة الدولة وازدهارها سوى المواطن الجيد". وقد تم الاحتفاظ بالقنانة: فقبل تحرير الأتقان، يجب "جعلهم حديريين بالحرية". ولا يكاد روسو أن يأمل في تحرير الفلاحين في مستقبل بعيد جداً. وليس لديه فكرة إصلاح زراعي: فالمساواة في الأملاك حلم. وسوف يذل الجهد لتقريب الطبقة النبيلة، وحدها، من مبادئ المساواة. "المساواة الشاسعة في الثروات التي تفصل بين السادة والنبالة الضعيفة عائق كبير في وجه الإصلاحات الضرورية لجعل حب الوطن العاطفة المسيطرة". فسوف تُلغى، إذن، الرعايا وملك البكر: وهذا تدبير لم يكن لرفضه أمر متصور.

وهناك إصلاحية حذرة: وروسو يفسر ذلك، خاصة، في الثالثة من "عاوراته" (حيث روسو يحاكم جان جاك) التي كتبت عام ١٧٧٥-١٧٧٦. فلا يلدور الأمر حول تعليم المجتمع، إثناء عاصمتك وعاصمتي، حول العودة للعيش في الغابات مع الدببة. "الطبيعة البشرية لا تتراجع ولا

ترجع، أبداً، إلى زمن الرقابة والمساواة عندما تبعد عنه". ولم يكن يمكن  
لهدف روسو أن يكون "رد الشعوب العديدة ولا الدول الكبيرة إلى  
بساطتها الأولى، بل إيقاف تقدم تلك التي صاغت صغرها ووضعها من  
سير متساوي السرعة نحو كمال المجتمع ونحو تدهور النوع، لو أمكن  
ذلك". وحالة الطبيعة ليست سوى مثل أعلى تلاشى، عصر ذهبي يجعلنا  
نرثي لرذائل الحاضر. وقد جرى تعنت في الحلم روسو بإعادة إعادة إغراق  
الكون في بربريته الأولى. "لقد ألح، دائماً، على العكس من ذلك، على  
الاحتفاظ بالمؤسسات الموجودة مبنياً أن تدمرها لن يفعل شيئاً بخلاف  
نزع المسكنات مع بقاء الرذائل وإحلال قطع الطرق محل الفساد. لقد  
عمل من أجل وطنه ومن أجل الدول الصغيرة للكونة مثله. وإذا كان  
لمنعه أن يكون ذا نفع للآخرين، فقد كان ذلك بتغيير موضوعات  
تقديريهم والتأخير، احتمالاً، في المخططات التي يسرعونه بتقدير القسم  
الخاطئة".

وعلى الرغم من أن روسو لم يكن رجياً ولا ثورياً، فإنه يرفض، مع  
ذلك، المجتمع الحالي. والتمرد أوصل إلى الطوباوية: فسعادة الفرد لا  
تتحقق إلا في الدولة الكاملة واللاواقعية، دولة "العقد الاجتماعي".  
وجان حاك لجأ إلى الحلم لعدم قدرته على تغيير العالم.

فبدلاً من بلوغ السعادة في المجتمع، سوف يتم البحث عنها بعيداً عن  
البشر والمدنية. وكان روسو قد وصف، من قبل، الحياة السعيدة لجليلي  
منطقة نوشاتيل في رسالته إلى دالبر حول مقالاته "خفيف" وخاصة حول  
مشروع إقامة مسرح كوميديا في هذه المدينة (١٧٥٨). "هؤلاء  
الفلاحون المرتاحون تماماً، المتحررون من الرسوم والضرائب والمندوبين  
الفرعيين والسخرة يزرعون، بكل عناية ممكنة، أملاكاً تناحها لهم. ولم  
أكن أستطيع، كذلك، للسل من ارتياد مساكنهم الفاتنة..". وهذا وصف  
بجمل لجماعة جبلية. ومع "هيلوييز الجديدة" (١٧٦١) تظهر الطوباوية

الفردية.

ولا شك في أن "هيلوييز الجديدة" لا تظهر على صورة الطوباوية الكلاسيكية، ولكن هذه الرواية تصور في مناخ طوباوي مستمر يشير إليه الخلاف الدائم مع الواقع، وبصورة أدق، في طوباوية السيد دو فولمار المبنية حول أراضي كلارنس: فروسو يفصل، بقلم مان برو المتحمس، تنظيم بيت هذا الفني الطيب: "ترتيب بيته صورة عن الترتيب الذي يسود في أعماق قلبه، و يبدو أنه يقلد، في بيت صغير، النظام القائم في حكم العالم".

ويبدو كلارنس، في بعض سماتها، دون شك، كطوباوية كلاسيكية. وقد جرى الإلحاح على وضعها الجزيري الضروري لإعادة تكوين نظام الطبيعة بعيداً عن ردائل المجتمع. "لا شيء يكذب، هنا، فكرة جزيرة خالية". وتعمل كلارنس كطوباوية. وإذا كانت الملكية غمر ملفاة فيها، فهي مقدمة، على الأقل، كاستمتاع وليس كحق. وأصحاب كلارنس "مديرون طيبون وحكماء". "وهم، برضاهم عن مصورهم، يستمتعون به في سلام، وبرضاهم عن ثروتهم لا يعملون لزيادتها من أجل أنثائهم، بل لينتركوا لهم مع الإرث الذي تلقوه، أراض في حالة جيدة وخبلاً عجين وحب العمل والنظام والاعتدال وكل ما يجعل استمتاع أناس عقلاء بملكية صغيرة احتفظ بها بحكمة بقدر ما اكتسبت بشرف استمتاعاً لطيفاً وفاتناً". وكانت الحياة اليومية في كلارنس تجري وفق قواعد الروح الاجتماعية الطبيعية والتناغم الاجتماعي. "لا أحد، هنا، يأمر، ولا أحد يطيع". "عدد صغير من الناس اللطفاء والمسالين الذين وحلقهم الحاجات المتبادلة ورعاية مشتركة يسهم، بمختلف الجهود، في غاية مشتركة". وكانت كلارنس منظمة كنوع مشترك يكفي الحاجات الرئيسية للجماعة. "وهكذا، فإن طبيعة الأشياء تعرض النتائج والعمل": فالاكفاء الذاتي، يتوازن الإنتاج والاستهلاك، يشكل إحدى سمات الاقتصاد

الطوباوي. وفي مثل هذا النظام، كان المال غم ذي فائدة: والأمر هو كذلك في كل طوباوية. "يقولون لي إن مرنا الكبير كي نكون أغنياء هو أن يكون لدينا القليل من المال". وطوباوية كلارنس الزراعية تتجاوز، في نهاية المطاف، علم الزراعة في قرن الأنوار. فلا يلور الأمر، هنا، فقط، حول وصف تنظيم جماعة خيالية، بل، أيضاً، حول اقتراح طريقة للحياة وتحقيق الذات. "الشرط الطبيعي للإنسان هو زراعة الأرض والعيش من ثمارها". لقد كانت الطوباوية الجماعية تنفرد.

ففي طوباوية كلارنس الفلسفية تنص، فعلاً، طوباوية السيد دو فولار الفردية: فإسهامه الشخصي في الخير المشترك يستند إلى قناعته بأن "لكل إنسان مكانه المخصص له في أفضل نظام للأشياء"، وبأن المجتمع يمكن أن يصلح بالعمل. "مبدئي الفعّال الوحيد هو للميل الطبيعي إلى النظام... وجدت مزية أخرى لم أتوقعها أبداً. كانت شحذ حب النظام هذا الذي تلقينه من الطبيعة، بحياة فعّالة، وتكوين ميل جديد إلى الخير بمحبة الإسهام فيه". فالعمل المحكم على معرفة البشر والعالم يسمح ببناء عقلاني للواقع. وهكذا يتحدد مدلول تقدم لا يكون كمياً فقط. يهتف السيد دو فولار، ذات يوم، قائلاً: "يجب تصحيح الطبيعة، ذلك لأنه على هذا النحو يصبح إنسان ما كل ما يستطيع أن يكونه وينجز عمل الطبيعة، فيه، بالتربية". وينظم سيد كلارنس كل أرضه حسب قواعد العقل والنزق ("يجب على النزق أن يخلق، أن يعطي، وحده، قيمة للأشياء"). ومن هنا جاء التناسع العام الذي يسود، في كلارنس، البشر والأشياء، والذي يفرض نفسه على سان برو ويحوّله. فالطوباوية الفردية ترسم صورة الإنسان الكامل.

الإنسان الكامل: كان "إميل" (١٧٦٢) يبين كيف يكون هذا الإنسان بالتربية. ونحن نعرف أهميته في كل النظام الطوباوي. أليس "إميل"، في الوقت نفسه، طوباوية تربوية وطوباوية فردية؟ فالفرد الكامل الذي يريد

هذا الكتاب التربوي تكوينه يجب أن يبقى في المجتمع دون أن يأخذ عنه  
 ردائله: إنه التردد المتضاد لدى روسو بين فضائل المجتمع والعداء الذي  
 يديه حيال هذا المجتمع نفسه. "أود اختيار مجتمعات فتي ما إلى حد يظن،  
 معه، خيراً بالذين يعيشون معه وأن يعلم معرفة العالم إلى حد يظن، معه،  
 شراً بكل ما يصنع فيه. فليعلم أن الإنسان طيب بالطبيعة... ولكن، فلم  
 كيف يشوه المجتمع البشر ويفسدهم". وهذا موقف صعب: احتقار  
 المجتمع وتقدير البشر. ولا ينبغي أن يقبل إميل من المجتمع إلا ما يطابق  
 العقل. فهل تقاطع الطوباوية الفردية، إذن، المجتمع؟ وهل تقاطع العقل  
 نفسه باللجوء إلى دين العاطفة هذا الذي علمه "إعلان إيمان الكاهن  
 السافوياردي"؟ إن الطوباوية الروموية تتحول، في نهاية المطاف، دون أن  
 تنكر "العقد الاجتماعي" طبعاً، إلى حلم قبل رومانيقي لشعره منفرد.

ويشكل النقد الاجتماعي والطوباوية، انطلاقاً من التنديد بعلاقات  
 اللامساواة الاجتماعية، نسيج عمل روسو: بناء طوباوي في "العقد" كما  
 في "إميل"، و"هيلوييز الجديدة" تدخل الطوباوية إلى قلب الحياة الفردية  
 نفسه. إلا أنه إذا كان روسو قد ندد، ببلاغة، بأمراض مجتمع زمانه  
 وردائله، فقد نصّح بالتسليم بها. ويزيد في عنف نقده النظري أن ممارسته  
 السياسية كانت خجولاً. فليده جرأة في المبادئ، ولكن لديه استعمالاً  
 حذراً لها: فلا أحد مثل روسو يقدم مثلاً على المسافة التي يمكن أن  
 تكون بين العمل الاجتماعي والتأمل الفلسفي. ولكن ذلك لم يمنع كون  
 عنف مواطن جنيف الحماسي قد زعزع أسس العالم القديم تاركاً  
 للمجتمع الذي أسهم في توليده تناقضات غير قابلة للحل.

مابلي: من النقد الأخلاقي الرعة إلى مشاعية الحريات وإلى الإصلاح

السياسي

يقي مابلي (١٧٠٩-١٧٨٥)، وهو من أشهر كتاب القرن الثامن عشر

وغالباً ما قورن بروسو وارتد، مع الزمان، إلى الصف الثاني، أحد أهم النقاد الاجتماعيين والطوباويين الأخلاقيي الرعة في قرن الأنوار.

إن عقيدته، قبل كل شيء، من مستوى أخلاقي: فالأمر يدور حول تأمين فضيلة الإنسان وسعادته. وهي تقوم على نظرية للعواطف. والسياسة والأخلاق هما شيء واحد: فيجب أن تسهر على عواطف البشر وتقمع تلك التي تحملها، منها، قبل كل شيء، على اتباع مصلحته الشخصية. وهو ما كان سهلاً في حالة الطبيعة حيث كان للإنسان القليل من الحاجات وحيث لم تكن للملكية موجودة. وكان خلق الملكية خطأ مشروماً. فقد أطلقت، وهي الناجمة عن البخل الوليد، العواطف وأدت إلى اللامساواة وقسمت المجتمع إلى طبقتين عدوتين.

سأل ستانغوب مابلي، في الحديث الذي افترض، في "حول حقوق المواطن وواجباته" (مؤلف كتب، على حد قول غريم، عام ١٧٥٨)، أنه جرى معه، قاتلاً: "هل تعلم ما هو المصدر الرئيسي لكل البلايا التي تصيب البشرية؟ إنه ملكية الخيرات". "ونحن الذين نرى الأمراض اللامتناهية تخرج من علبة باندور للمشوومة، ألا ينبغي علينا، إذا كان أدن شعاع من الأمل يضرب عقولنا، أن تنوق إلى مشاعية الخيرات السعيدة هذه التي طالما امتدحها الشعراء وتأسفوا عليها، التي كان ليكورغوس قد أقامها في سبارطة وكان أفلاطون يريد إعادة إحياؤها في "جمهورية" والتي لا يمكن أن تكون، بفضل فساد الطباع، سوى حلم في العالم؟"

وفي عام ١٧٦٣، نشر مابلي "أحاديث فرمسيون حول علاقة الأخلاق بالسياسة". وقد كان يرى في العواطف أصل كل أمراض البشرية. فحث تأثيرها، ينسى للمرء المصلحة العامة والفضيلة التي يأمر العقل بمحبتها. وكان مابلي يرجح الجوانب السيئة في الإنسان، الوجوه السيئة في العلاقات الاجتماعية: وهي تشاؤمية تتفق مع عدم وعيه التاريخي والتطور الاقتصادي والاجتماعي. فالعواطف أقامت، في كل مكان،

حقوق البشر والحق العام على أنقاض الحق الطبيعي. وكان مابلي، كروسو، كهلفيسوس، يرى في تضاعف الحاجات سبب اللامساواة وسبب العواطف الاجتماعية. ومن أجل فتح درب الفضيلة والسعادة أمام البشر، يجب على الأخلاق أن تحتزل حاجاتهم. وعند ذلك، فسوف ينتج عقلهم وقد غدا أكثر حرية، إلى الخير بصورة طبيعية.

وفي كتاب "شكوك مقترحة على الفلاسفة الاقتصاديين حول النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٨)، هاجم مابلي نظرية الفيزيوقراطيين حول الملكية وعارضها بمشاعية الخيرات. فهو لا يستطيع أن يتصور كيف تشكل الملكية أساس النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات. فالملكية العقارية كانت مجهولة لدى كثير من الأمم: ولم يمنع ذلك أنها كانت موجودة. فالسبارطيون لم يكونوا ملاكين، وليس هندو الباراغواي كذلك بدورهم. "الدولة للملكة لكل شيء توزع على الأفراد الأشياء التي يحتاجون إليها. وهاهو، وأعترف بذلك، اقتصاد سياسي يروق لي كما لو لم أكن قد قرأت ما كتبه فلاسفتنا حول الملكية العقارية". والنظام الطبيعي للمجتمعات هو، على وجه الدقة، عكس ما ينادي به الفيزيوقراطيون. "الأرض، بكاملها، تراث لكل واحد". ولاشك في أن الملكية الشخصية والملكية للنقولة اللتين ليستا سوى حق المرء في تدبير معيشته عادلتان. إلا أنه من الخطأ أن نقول أن حق الملكية المرءية ينجم عنهما بالضرورة. "لا أكتشف شيئاً يعطيني فكرة للملكيات العقارية... وأنا أخشى، حقاً، أن لا تعطى، هنا، بدلاً من النظام الأساسي للطبيعية، سوى النظام الطبيعي للبخل والجشع والحماقة". من الخطأ القول بأن ذهن البشري محمول، بالطبيعة، على إقامة النظام الطبيعي لعلماء الاقتصاد، بل هو، بالأحرى، محمول إلى نظام للمشاعية، وهو الصحيح. "كيف تفعلون لتصلوا البشر الذين لا يملكون شيئاً، أي العدد الأكبر من المواطنين، يؤمنون بأنهم بديهيّاً، في النظام الذي

يستطيعون، فيه، إيجاد أكبر مجموع من المتع والسعادة".

وبعد أن فصل مابلي هذه للبائى في "شكوك"، استعادها، بقوة، في "حول التشريع أو مبادئ القوانين" (١٧٧٦). "كلما فكرت زاد اقتناعي بأن اللامساواة في الثروات والشروط تحمل الإنسان، إن صح القول، وتشوه عواطف قلبه الطبيعية". فهي تخلق رغبات نافلة وحاجات غير مفيدة وتفتح النفس على الطموح. ومن الخطأ الادعاء بأن المجتمع تكون لضمان الملكية. فهو ناجم عن كون الإنسان حيواناً اجتماعياً. فيمكن، حيناً جديداً، تصور وجود المجتمع قبل الملكية. وكان ينقسم إلى عدة طبقات، بعضها يزرع الأرض والأخرى تمارس الفنون. وكانت للخازن العامة تتلقى للمواد وللشجعات. وقد أدى كمل بعضهم الذين تركوا أنفسهم يعيشون على حساب الآخرين والدور الراجح الذي أعطاه الحكام لأنفسهم إلى إقامة للملكية. وظهرت، معها، اللامساواة والمواطف السيئة. "يقول أفلاطون أن الأراضي التي كانت تكفي مواطنين لم يكونوا يعرفون، في المساواة، سوى حاجات الطبيعة البسيطة والقليلة لم تستطع أن تكفي لإعالة مجتمع كانت اللامساواة في الثروات قد علمته تقدير الفنى والترف والذائد". وتوسع مابلي في موكب للظالم التي تصحب اللامساواة: كمل الأغنياء وإذلال الفقراء... والطمع والبخل أبناء للامساواة، في حين أن الحكومات السيئة التي تضطهد البشر هي بناء الطمع والبخل. "يجب أن تنتج للمساواة كل أنواع الخير لأنها توحد البشر وتسمو بنفوسهم ويهوهم لمشاعر رعاية ومحبة متبادلة. وأخلص من ذلك إلى أن اللامساواة تنتج كل الأمراض لأنها تقسدهم وتزعم بينهم الانقسام والكراهية". وعللة الاضطهاد الاجتماعي والاضطهاد السياسي الأولى هي فساد الطباع الذي يعود، هو نفسه، إلى اللامساواة. وأخيراً، للملكية وموازيتها، اللامساواة، تقسمان البشر إلى طبقين، الأغنياء والفقراء. "سوف يفضل الأولون ثروتهم الخاصة على ثروة الدولة،

ولن يجب الآخرون، أبداً، حكومة وقوانين تسمح بأن يكونوا أشقياء".  
وإذا قارنا نقد مابلي للمجتمع والملكية بنقد موريلي، فإنه لا يبدى أي  
طابع أصيل. إلا أن هناك لونية هامة: فمابلي يظهر للزبد من المداء حيال  
المدنية ويمضي إلى درجة الإعجاب بأنبلًا<sup>(١)</sup>. وهو ينتقد التجارة: "نوع  
من السموخ يلمر نفسه بيديه". والمشاغل التي يكون عمالها "رجالاً  
خسيسين"، ويلقي اللعنة على الترف، دليل يؤس الشعوب والعلامة  
للنخلة بالخطاط الإمبراطوريات: فقد كان مابلي يرفض حضارة قرنه.  
فيجب أن يقترب الإنسان من الحالة الأخلاقية والاجتماعية التي كرسه  
الطبيعة لها.

وبما أن السعادة مرتبطة بالفضيلة، فالمشروع الجيد هو، قبل كل شيء،  
أخلاقي: فهدفه هو استعادة الأخلاق بتدمير أخطر العواطف وتحويل  
الأخرى، وبمحاربتها، خاصة البخل، "أول عاطفة أعطينا إياها للملكية".  
"وعندما تصبح الطباع متواضعة والحاجات منخفضة إلى حد يكون،  
معه، الفقير راضياً بفقره ولا يجد، معه، الغني أية ميزة في أن يكون غنياً،  
فإن الفضائل ستعود".

عندما كان ستافورب يحلم بدولة نموذجية، كان ينتقل إلى جزيرة خالية  
ويؤسس، فيها، جمهورية كانت أول قواعدها أن لا يملك أحد شيئاً  
خاصاً: فدولة المشاع هي الأفضل. إلا أنه إذا أظهر مابلي مزايا مشاعية  
الخبرات، فلن ذلك "لم يكن ليقول لنا أنه يجب التخلي عن ممتلكاتنا  
والدخول إلى دروب الطبيعة"، بل ليدل على أصل الأمراض التي يعاني  
منها البشر. "لن تستطيع أية قوة بشرية أن تحاول، اليوم، إعادة المساواة

---

١- أنبلًا فاتح كيري غزا أوروبا على رأس قبائل المون في مطلع القرون الوسطى.  
(المغرب)

دون أن تسبب أنواعاً من الفوضى أكبر من تلك التي يراود تجنبها". فحالة الشيوع ليست نموذج دستور لمداواة أمراض المجتمع الحالية: فهي، كحالة الطبيعة لدى رومو، ليست سوى مثل أعلى بعيد استطيع للشرع، مع ذلك، أن يستوحي منه. "هناك حواجز لا يمكن التغلب عليها تعترض سبيل إعادة المساواة للدمرة".

والأقرب هو مثال الجمهوريات القديمة. فليس لدى مابلي سوى الثناء على ليكورغوس "الذي جمع، بنوع من المحزنة، بين أنوار الفيلسوف وفضائل الحكيم ومولد أسمر". فهو الذي عرف أفضل معرفة اتجاهات الطبيعة واتخذ أجمع التدابير من أجل أن لا يستطيع مواطنوه الابتعاد عنها. فانتزع منهم، إذن، ملكية أراضيهم. "كانت تخص الجمهوريّة التي وزعت منها نصيباً على كل رب أسرة لئلا يمنعها بصفة مجرد من متفع". وقد نفى الفنون والترف. ويعترف مابلي قائلاً: "أشعر أنه كان من شائي، لو ولدت في سبارطة، أن أكون شيئاً ما".

أما في أيامنا فإن العاطفتين المرتبطتين بالملكية، البخل والطمع، تمنعان كل إصلاح. والفقراء أنفسهم قد ذلوا إلى حد قد يحجلون، معه، من التساوي الآخرين. ويذكر مابلي حياة عولم رومان كانوا متهمين جداً من تقاسم الحكم مع السادة. "عقلنا، وهو عبد عواطفنا، راض بأخطائه ومستيقنه. فسوف يصدم الكبار من مذهب يعلمهم عدمهم والصغار صغار إلى حد لن يستطيعوا، معه، فهمه". وكل هذه أسباب تدفع مابلي إلى حلول تصالحية: فسوف يفكر للشرع، قبل كل شيء، بإحساد العواطف المتولدة من البخل، وبالتالي بخفض اللامساواة في الثروات.

"هناك دليل لا يدحض للحكم على حكمة قانون ما: وهو يقوم على التساؤل عما إذا ما كان القانون المقترح يقرع إلى زيادة للمساواة بين المواطنين. هل هو صالح لإشباع هذا الأثر؟ لا تترددوا أبداً، في الحكم عليه بأنه جيد جداً، فسوف يصحح، بالضرورة، علة تجاوزات ويحلب

عدة مزايا".

ولا يلور الأمر حول المسلس بالملكية التي يجب أن ينظر إليها، عندما تقوم، "بوصفها أسس النظام والسلام والأمن العامة"، بل حول إنتاج قوانين غير متحيزة ستؤدي إلى المساواة بطريقة هادئة وإنسانية.

فنحن، إذن، أمام تدابير لعلاج عواقب اللامساواة في الثروات. وعبثاً تقاوم القوانين جهود البخل إن لم تبدأ بخفض مالية الدولة. وينصح مابلي البولونيين قائلًا: "أود أن لا تكون هناك أموال عامة" ("حول الحكومة والقوانين في بولونيا"). ويجب أن تحصل الضرائب بيساطة ودون وسطاء، وأن يكون للدولة القليل من الحاجات: فإذا رأى المواطنون أن الدولة قليلة الاهتمام بالمال، فلنهم سيحتادون على الشيء نفسه. ولا ينبغي على الدولة أن تقترح سعادة غير تلك التي تقدمها الطبيعة: الكفاف. وإلى الهدف نفسه ستتحه القوانين التديرية. "رتبوا قوانينكم بحيث أرضى بثروة قليلة. ردوا إلى الثروات غير المهدية إذا كنتم لا تريدون أن أنشغل بتجميعها". ويجب على قوانين التدبير أن تمتد إلى كل شيء: الأثاث والمسكن، المائدة والثياب، الخدم... "كلما زادت أنظمتكم نقشاً قللت خطورة اللامساواة في الثروات". وقد مابلي البولونيين، وحتى الأمريكيين ("ملاحظات حول حكومة الولايات المتحدة الأمريكية وقوانينها"، ١٧٨٣)، بقوانين التدبير خاصة. أما بالنسبة للتجارة، فهي ضد روح أية حكومة جيدة: فهي تنمي الليل إلى الشرف وروح الفوز. فيجب، إذن، منع التجارة من مضاعفة الحاجات وردها إلى الحد الأدنى الضروري.

وهي تدابير يجب، أكثر من ذلك أيضاً، أن تلزم إلى خفض اللامساواة في الثروات: فالقوانين حول الإرث ستكون صارمة وحرية الوصية سوف تلغى. "سوف يتصرف القانون بممتلكات كل متوفى، أو أنه إذا ترك له إمكانية التصرف، على هواه، بثروته المنقولة، فإن ذلك لن يكون إلا من أجل الاعتراف بمهنة خدمه ومحبتهم، ومن أجل إدخال بعض ثروات الغني

للمفسدة، على هذا النحو، إلى طبقة الفقراء". وسوف نحدد درجات القرابة التي تعطى الحق بالأرث: فالبت الوحيدة، مثلاً، لن تستطيع أن تترك سوى ثلث الممتلكات الأبوية وسوف تعطى أخان بالتبني. "إذا لم يكن لرجل ما أي وريث، فإن ممتلكاته لا تكون للدولة التي يجب أن تعطى قذوة التحرد عن الفرض، ويجب أن توزع، بالتساوي، على أسر المنطقة الفقيرة".

والقوانين الزراعية أهم من ذلك: فهي، وحدها، التي تستطيع المحافظة على التوازن والعدالة في الدولة. وهي لا تضر بالزراعة لأن الموروثات الصغيرة هي أفضلها زراعة. ويجب أن تعاي الفقراء الذين يكونون، دون ذلك، بلا وطن ولا يستطيعون إلا أن يكرهوا الدولة. "وضعت عدة دول أنواعاً من القوانين الزراعية ضد شراعة الكهنة والمزايما التي استخلصتها منها كان يجب أن تنبها إلى أن تصنع، من أجل الصالح العام، القوانين نفسها ضد جشع الطبقات الأخرى من المواطنين".

وليس الإصلاح الجسدي بالنسبة، لمابلي، سوى طوباوية. أما إصلاح المؤسسات السياسية فهو، على العكس من ذلك، ملح. وكان مابلي، عندما يبحث في فرنسا ("ملاحظات حول تاريخ فرنسا"، ١٧٦٥) وبرلونيا أو أمريكا، يتبنى وجهة نظر السياسي الواقعي ويملم ببقاء الملكية. والقوانين حول الأرض والتجارة هي، وحدها، التي تسمح بتخفيف اللامساواة الاجتماعية. بل إنه من الخطر، حيث يملك الأغنياء القوة الحقيقية، منح الفقراء للمساواة السياسية: فلن تكون سوى نفاق ومصدر منازعات. وهذه حلالية سياسية مذهلة بعد نقد جسدري للامساواة الاجتماعية.

وكانت مشاغل مابلي الاجتماعية، بالقدر نفسه، من نوع أخلاقي، في جوهرها، وقائمة على فلسفة للسعادة وأخلاق نفعية. فالأمراض التي يعانيها الشعب تسهرن على انحلال الإنسان، وليس للأدوية الموصوفة

هدف آخر خلاف رده إلى مصيره الأولي. ونجد وجهة النظر نفسها لدى موريلي وروسو. ولكن هذا الأخير كان يرى المجتمع سيئاً وغير قابل للفصل عن الملكية، في حين أن موريلي ومابلي هاجما للملكية خاصة. ومابلي الذي كان أقل تشاؤماً من روسو لم يعض، أبداً، إلى درجة عمي زوال المجتمع. فقد آمن بأنه يمكن، بمنظومة تشريعية كاملة، ضمان سعادة البشر وأخلاقيتهم إلى أمد متفاوت الطول. وموريلي، وحده، يقوله الحضارة ومخاسنها، كان يرأها قابلة للتوافق مع مجتمع شيوعي. ولا شك في أنه كان يراه مستحيلاً في الحاضر، ولكنه رسم، مع ذلك، مخططة بحراً. وقد كان تفاؤل موريلي يفتح، على الرغم من كل شيء، أبواب المستقبل. أما مابلي الذي كان، دائماً، أسيراً لماض أعطاه صورة مثالية، فإنه دفع بالحلول الإشكالي لمجتمع عقلاني إلى مستقبل بعيد جداً.

### التاريخ الفلسفي للمهندسين للألب واينال: إنسانوية وعداء للاستعمار

هذا كتاب كبير، سعى المؤلف، متعدد الاستطرادات، مليء بالتناقضات: وتتصور أنه قد عان أذية الحرمان. إن "التاريخ الفلسفي والسياسي لمنشآت الأوروبيين وتجارتهم في الهندين" للألب واينال (١٧٧٢، الطبعة الثالثة لعام ١٧٨١ عدلت تعديلاً كبيراً)، وهو كتاب غير معروف اليوم، قد أسهم كثيراً في العقدين الأخيرين من العهد القديم، في نشر أجراً أفكار عصر الأنوار (ولكن، ألم يكن أفكار ديرو؟). وقد كتب غريم، في "المراسلات"، يقول: "ربما لم ينتج أدباء، منذ روح القوانين، عملاً أجدر منه بأن يبقى إلى أبعاد الأجيال".

"التاريخ الفلسفي" يتبدى كموسوعة استعمارية حقيقية غير مرتبة (جرب يمسوي كل شيء إن صح هذا القول) تطلي معلومات عديدة حول منشآت الأوروبيين وتجارتهم في الهندين الشرقية والغربية. وهو تاريخ للفنح وحساب خطمي للاستعمار يستمد معلوماته من مصادر

متعددة. وهو، كأول تاريخ للمستعمرات، ولكنه "تاريخ فلسفي"، كان يدين إبادة المنود واستعباد الزنوج ويقترح إصلاحات. ومع ذلك، لم يكن راينال معادياً للاستعمار بالمعنى الدقيق، فأراؤه كانت آراء إدارة متورة (كان على علاقة عاوية من مكتب للمستعمرات). وقد رسم "التاريخ" المخطط الكرى لسياسة جديدة أكثر مما أدان الواقعة الاستعمارية. وللقاطع الوحيدة التى كانت تحسم بعض النورة هى مقاطع كتبها ديرو.

وهذا التاريخ للطبوع بروح تبشورية فلسفية وحساسية مفرطة أحياناً، بعيد، مع ذلك، عن أن يتصف بعقيدة متماسكة وزاخر بالتناقضات. وعلى الرغم من كل شيء، لم يكن راينال يتفر فيما يتعلق بعدد ما من النقاط: الأخلاق الطيبة والنفعية، الطيبة الأصلية للإنسان، الحق فى السعادة، المساواة المدنية، الحرية السياسية. وكان يصرح بأنه يكتب من أجل السعادة العامة للبشرية. ولكن، ما هى وسائل بلوغها؟

كان راينال يميل إلى مذهب الفيزيوقراطيين. فالملكية الفردية حجر الزاوية فى المجتمع. ومشاعية الخسرات لا يمكن أن تبقى فى دولة منظمة. وراينال يندد، حيث صادفها، كعلامة على تقليد مهجور. فالطبيعة لا تسلم إلا بمساواة واقعية، وليس بمساواة حقوقية. والملكية مأخوذة بالمعنى الرومانى، "حق مخلص وغير قابل للفسخ"، يجب أن يستطيع الفرد ترك أرضه بوراً إذا كان ذلك يناسبه، دون أن تتدخل الإدارة فى ذلك".

والمجتمع، فى جوهره، طيب والمساوى المرتبطة به محتومة. ويوجد، دون شك، رجال "مملكون وفرة تكفى ألفى أو ثلاثة آلاف أسرة ولا يهتمون إلا بزيادة بوسها. ولكن، مع ذلك، أبارك القوة العاملة التى تضمن شخصى وأملاكى". وهو يبارك الحضارة أيضاً: فلا يجعل البشر أكثر سعادة بخفض متعهم. "إنما لسعادة للجميع أن تزدهر، فيها، التجارة والفنون والعلوم.. والفنون تضاعف وسائل الثروة وتسهم، بتوزيع أكثر

للثروات، في توزيع أفضل للملكية". فحن بعيدون عن صيحات روسو. ولكن راينال لا يتوقف عند تناقض. فيتفق له، أيضاً، أن يهتف ضد المجتمع ليطالب الحرية والمساواة للدينة. وهو يندد، إذ ذاك، "بـ هذه اللامساواة البربرية التي جمعت، في قسم من الأمة، الامتيازات والسلطة وجمعت، لدى بقية السكان، الكوارث والعار". لقد ابتعدنا، في كل مكان، عن الطبيعة، والأمة الحديثة ليست "سوى تجمع من البوماء الذين يحضون حياتهم في العذاب، حيناً بعد حين، شاكين من الطبيعة".

فيجب، إذن، التنديد برذائل المجتمع. لقد رأى راينال، منذ قليل، أن التجارة والثروات تلطف حياة البشر. وهو يتبين، الآن، أنها تستنجر اللامساواة وتشوه الطباع. وهو يهاجمها بالحماسة نفسها التي كان قد امتدحها لها. وهو يكذب، متحدثاً عن الاستعمار البرتغالي، قائلاً: "هذه الثروات التي كانت غرض فحواهم ومهمتها أفسدت كل شيء. فالمواطن النبيلة تركت مكافئاً للترف وللنع التي لا تقصر، أبداً، عن إثارة قوى الجسم وفضائل النفس". ويكذب، بصدد الباتافين: "مصر كل أمة متاجرة هو أن تكون غنية، جبانة، فاسدة ومقهورة". وراينال الذي نسي المبادئ التي كان قد أقرها يشور غاضباً ضد اللوسات التي كانت السبب غير المباشر في ذلك. ومبدأ للملكية، نفسه، يبدو له أقل امتناعاً عن اللباس به: فهو ينقد، بصدد الإرث، حق البكرية، والملكية الفردية بصورة غير مباشرة. ومع ذلك، ومهما فعلنا، فإن هناك نصيباً محتوماً من اللامساواة والعذاب والظلم في المجتمعات الحديثة. ولإقامة سيادة العدالة، "تلتزم ثورات في الطباع، في الأعراف، في الآراء لن تحدث أبداً. ينبغي العودة إلى حدود طبيعة بسيطة يبدو أننا خرجنا منها إلى الأبد".

ولذلك، يلتحق راينال إلى سويسرا مثالية- هذا الشعب "يستمتع، بسلام، بعمله، بسلطته واعتداله" - أو إلى صين أسطورية: حكومة

الصين عادت "إلى النقطة التي انطلق منها الآخرون والتي يبدو أنهم ابتعدوا عنها إلى الأبد، إلى الحكومة البطريركية التي هي حكومة الطبيعة نفسها". وفي مكان آخر، يصف راينال، مطولاً، طباع هنود البيرو في عهد حكومة الأنكا ويمدح روحهم الجماعية. وهو يركز على لإرساليات اليسوعيين في الباراغواي: فمسائى الملكية الفردية غير موجودة لديهم، "فكلهم كانوا يجودون، فيها، قوتاً مؤمناً وكلهم، بالتالي، كانوا يستمتعون بمزايا حق الملكية دون أن يكون لهم، مع ذلك، هذا الحق".

لم تكن هناك سوى خطوة واحدة بين هذه الأوصاف وامتداح للتوحش الطيب. فتلميذ روسو يعود إلى الظهور. "أي فرق بين إنسان الطبيعة وإنسان مجتمعاتنا البائسة للمفسد". ويتخذ راينال المنود الحمر مثلاً فيبين كيف كان العقل والتربية والطباع تحمل، لديهم، محل القوانين. "اللامساواة في الشروط التي نطرحها ضرورية لبقاء المجتمعات هي، في نظر متوحش، ذروة الجنون". والفصل التاسع من الكتاب السابع عشر يحتوي على موازنة طويلة بين سعادة للتوحشين وسعادة الشعوب للتمدنة. فعلى حين تلطف بحاسن الحضارة حياة الإنسان المدني، "فإنه تبقى، هناك، أيضاً، مسافة لا حدود لها بين مصير الإنسان للتمدن ومصير الإنسان المتوحش: وهو فرق لفرق صالح الحالة الاجتماعية في كليته. فالظلم هو الذي يسود في اللامساواة للمصطنعة في الثروات والشروط، وهي لامساواة تولد من القمع الذي يمد إنتاجها".

وهكذا يتأكد الطابع التركيبي لكتاب "التاريخ الفلسفي والسياسي". ففي صدد الاقتصاد، كان راينال فيزيوقراطياً بالأحرى، وكان في صدد السياسة، نصيراً للحرية واللامساواة للدنية. وكان ككثيرين آخرين، مشعباً بالرومانية. فحساسيته القصوى أدت به إلى معالجات لهجمية تقع ضمن نبرة العصر وتناقض، في نهاية المطاف، مبادئه الواقعية. وقد كان راينال، كما يقول أ. إيشنتريجي، مع ديرو، "أجمل مثال على اشتراكية العصر

العاطفية". أليس ديبرو، على وجه الضبط، هو الذي يجب أن نرد إليه كل الصفحات التي صنعت، في ذلك العهد، شهرة الكتاب: مهاجمة الاستبدادية والتعصب، التنديد بعدم التسامح والتفتيش، مبادئ أخلاقية مادية؟ إن هذه الصفحات البليغة قد أنقذت الكتاب من النسيان. وراينال خاف، بعد ذلك، من هذه الجسارات: فقد تنكرت لها "رسالته إلى المجلس التأسيسي"، عام ١٧٩١، والطبعة التي نشرت بعد وفاته، عام ١٨٢٠، نالها التطهير. ومع ذلك كان لهذه الطبعة فضل نشر هذه الصفحات بتأمينها لها انتشاراً غير مأمول فيه. "اشتراكية عاطفية؟" فلنقل، بمزيد من البساطة، إنسانية ومعادلة للاستعمار.

### دوم ديشان: الميتافيزيك والشريعة

كتب ديبرو، في رسالته إلى صوفي فولان المورخية في ١١ أيلول ١٧٦٩، يقول: "حضرت، أس، عشاء فريداً جداً: فقد أمضيت كل النهار، تقريباً، لدى صديق مشترك، مع راهبين لم يكونا شيئاً سوى مترجمين. أحدهما قرأ علينا النسخ الأول من مطول في الإلهاد جريء جداً وقوي جداً، مليء بأفكار جديدة وحريصة... ومهما تكن آراء المرء، فله، دائماً، طباع عندما يمضي ثلاثة أرباع حياته في الدراسة، وأراهن على كون هذين الراهبين للملحين هما الأكثر استقامة في ديرهما". أحد هذين الراهبين للملحين كان دوم ديشان الذي قال ديبرو عنه، في رسالة أخرى إلى صوفي، أنه جعله "يقرأ أحد أكثر ما عرضه من كتب عنفاً وأصالة. إنه فكرة حالة اجتماعية نصل إليها انطلاقاً من الحالة الوحشية، مروراً بالحالة للمتدنة التي تمتلك، لدى الخروج منها، عوة مختلف أهم الأشياء وتتصور، أخيراً، أن الجنس البشري سيكون شقيماً ما دام هناك ملوك وكهنة وقضاة وقوانين وكلمة خاصة، وكلمة خاصة وكلمتنا وذيلة وفضيلة".

فلم يكن دوم ديشان (١٧١٦-١٧٧٤)، إذن، مجهولاً في قرنه. فهناك تلميحات إلى شخصه وأفكاره تظهر في مراسلات دالبير وروسو وفولتير. وفي عام ١٧٦٩، نشر كتابه "رسائل حول روح القرن": ولنفسهم، من ذلك، "لنظومة الفلسفة الخالية وغير المنطقية". وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "صوت العقل ضد عقل الزمان، وخاصة ضد عقل مؤلف منظومة الطبيعة البارون دولياخ". وفي عام ١٨٦٤، فقط، اكتشفت في مكتبة بواتيه البلدية، نسخ مخطوطة من بعض كتب دوم ديشان: "مقدمة" لاحقة، احتمالاً، لعام ١٧٧٠، "تأملات ميتافيزيكية أولية" التي تعود إلى تاريخ غير مؤكد و"موجز في أربع أطروحات" مكتوب حوالي عام ١٧٧٢-١٧٧٣ و"سلسلة الحقائق للطبيرة" للمكتوب عام ١٧٧٣. والواقع أن كل هذه النسخ لم تكن تحوي إلا على مدخل وملخصات: فلهب دوم ديشان لم يكن يظهر، فيها، إلا في مقاطع وموجزات. وكان ما زال ينبغي إيجاد "الملاحظات الميتافيزيكية" و"الملاحظات الأخلاقية"، على شكل مطولين خرجا إلى النور، عام ١٩٣٩، في مكتبة بواتيه البلدية، على أيدي ج. توماس وف. فستوري اللذين تابعهما هنا. وهذا هو الأساس من المؤلف في وجهه للزوج، للميتافيزيكي والأخلاقي. وقد رسم، في "الملاحظات الأخلاقية"، مخطط هذا المجتمع الذي لا يوجد، فيه، ملوك ولا كهنة ولا قضاة ولا قوانين ولا كلمة محاصك ولا كلمة محاصتي ولا رذائل ولا فضائل، "سאלات الفرضي" هذه التي كانت تسمى ديرو.

ويبدو أن دوم ديشان قد أنضج، بموجب علاقاته بروسو، بمثل مذهبه منذ عام ١٧٦١. وفي عام ١٧٧٠، حلفه قراءة "منظومة الطبيعة" على تعديل "مقدمته"، و"ملاحظاته"، أيضاً، دون شك. ولو أمكن لمؤلف هذا الكتاب أن ينشره لاحقاً، احتمالاً، على "اللقمة" و"الملاحظات الميتافيزيكية والأخلاقية". أما بالنسبة لعنوان المجموع، "لنظومة الحقيقة"،

فإنه يعود، بأعظم الإحساس، إلى ما تحت قلم دوم ديشان. إلا أنه يتفق له أن يستعمل، أيضاً، "كلمة اللغز لليتافيزيكي والأخلاقي": هل ينطبق هذا العنوان على مقطع أم على المؤلف كاملاً؟ إننا لا نستطيع أن نجيب عن هذا السؤال.

ولا نعرف، في نهاية اللطاف، عن دوم ديشان، نفسه، سوى قليل من الأشياء. فقد نشر نفسه، في ٨ أيلول ١٧٣٣، في دير "مونتروي-يلاي" البندكتي الصغير حيث بدا أنه انقضى القسم الأعظم من حياة محاطة بما يكفي من الاحتياطات من أجل أن لا يكون هناك للرهبان والروساء ما يقولونه. وكان أبرز حدث هو لقاءه بالمركز دو غراييه، ابن الكونت دارجنسون، الذي نفيه لويس الخامس عشر، عام ١٧٥٧، وابن أخ المركز، مؤلف "المذكرات". وقد نصب هذا الضابط الشاعر والفيلسوف نفسه حامياً، ثم صديقاً، وأخيراً تلميذاً للأخ البندكتي. واعتباراً من ١٧٦١ أو ١٧٦٢، لم يجد دوم ديشان، في قصر الدردار، مقر أسرة دارجنسون، في بواتو (في محافظة فين الحالية)، استقبلاً عطوفاً، فقط، بل، أيضاً، معجبين وتلاميذ. وبدا منهجه محمداً منذ ١٧٦١، في خطوطه الكمري على الأقل. وفي تاريخ ٨ أيار ١٧٦١، تظهر في مراسلات روسو، أول رسالة من السيد دوبارك، وهو الاسم المستعار للبندكتي الحنر الذي كشف القناع في الرسالة الرابعة فقط: فلوم ديشان الذي صاغ "منظومته"، كان رغباً في التعريف عنها. وقد انقطعت هذه المراسلة في ربيع ١٧٦٢ بعد أن أعلن مؤلف "العقد الاجتماعي" و"إميل" خارجاً عن المجتمع.

وكذلك كانت قصيرة العمر علاقته التي بدأت، عام ١٧٦٤، مع هلفيسوس ومع دلبير، عام ١٧٦٧ دون شك، وأخيراً مع ديدرو عام ١٧٧٠. وفي ذلك العام نشرت "رسائل حول روح القرن" ضد روح القرن التي يحضى "مدمرة ومهدمة" دون أن تبالي بوضع أدنى منطق في

حامستها التدمرية. وكان اللوسوعيون وأصدقائهم مقصودين بصورة خاصة، وعلى هذه الصورة فهم الأمر، حقاً، من جانب ديبلرو الذي طالب لمولف "الرسائل" بـ "عشرين جولة". إلا أننا نقرأ، بين السطور، مقاصد غير تقليدية: "منذ ألوف السنين والدولة السياسية موجودة بكل أنواع الدساتير المختلفة، فهل أحرزنا تقدماً؟".

وفي عام ١٧٧٠، نشر كتاب "منظومة الطبيعة" للبارون دولباخ: وقد أحدث لدى دوم ديشان انطباعاً عميقاً. وفي العام نفسه، ١٧٧٠، نشر "صوت العقل ضد عقل الزمان وخاصة ضد عقل يولف منظومة الطبيعة" مستعيداً، فيه، ومضاعفاً الانتقادات التي سبقت له صياغتها في "رسائل حول روح القرن" ضد كل حركات الفلسفة وكل ضروب ضعفها. وقد كتب فولتير، بهذا الصدد، إلى كوندورسييه، في ١١ تشرين الأول ١٧٧٠، يقول: "كل هذه الصرخات ستلاشى وتبقى الفلسفة". وكان ذلك تهرباً من المسألة. فالإلحاد يحضر، في نظر دوم ديشان، بمهاجمة القوانين الإلهية دون التحيز على مس القوانين البشرية، ثورة غير ذات فائدة: فلا يمكن للمجتمع للتملن أن يلوم دون دين، وسوف يكون الملحدون مجرمين، بعد إلغاء الدين، على إعادته بشكل ما نظراً لعدم قدرتهم على إلغاء القوانين وإعادة البشرية إلى حالة المساواة والمساوية المطلقة. فالإلحاد الفلسفي يدير ظهره للحس السليم بقصره نقده على الصعيد الميتافيزيكي، وحده، موفراً الصعيد الاجتماعي. "كان في أول أغراض العناية الإلهية، بموجب اللاهوت نفسه، أن يكون كل البشر متساوين وكل الخيرات مشتركة وأن يكون الإنسان في ظل القانون الطبيعي لو لم يكن الإنسان قد وقع في الخطيئة".

والنقطة الأساسية هي أن ميتافيزياء دوم ديشان تعارض، في روحها ومنهجها، فلسفة اللوسوعيين. وكان موقفه، دائماً، وهو للعادي للمسيحية والإلحاد الفلسفي معاً، الدلالة على الخطأ. إلا أنه إذا كان دوم

ديشان يحارب المسيحية سرّاً، فقد هاجم، دون قناع، الفلسفة الحسية والمادية. ومن هنا جاء سوء تقايمه الأساسي مع الفلاسفة.

وفي كانون الثاني ١٧٧٤، مرض دوم ديشان في قصر الدردار، وقد نقل إلى ديره حيث توفي وفاة دينية في ١٩ نيسان.

يضم عمل دوم ديشان قسمين: الأول هو الذي يقدم، فيه، المؤلف، تصويره عن الكينونة، "للملاحظات الميتافيزيكية". والقسم الثاني هو "الملاحظات الأخلاقية"، حيث يرسم الخطوط الكبرى لمجتمع استعاد قواه بمعرفة الحقيقة الميتافيزيكية. ولم يتوقف دوم ديشان عن تأكيد وجود صلة لا تنفصم بين هذين القسمين: فمن قبيل خيانة فكره أن نعمل أحد هذين الوجهين لمصلحة الآخر. إلا أن الثاني أهم من وجهة النظر التي تشغلنا.

لقد رأى أ. بوسير، مكتشف دوم ديشان عام ١٨٦٤، فيه ديكارتياً سابقاً على هيغل ورأى في فلسفته، سوابق الميرغلية. إن هناك، في هذا العمل، دون شك، جهد بناء ديكارتي انطلاقاً من التقليد المسيحي والفلسفة الحديثة معاً. ولكن رؤية دوم ديشان للتاريخ هي رؤية هذه وتلك: فالتاريخ ليس سوى سلسلة طويلة من الأخطاء والبراسم لا يمكن أن يهتمها سوى عهد سلام وحقيقة. وهذه رؤية لا تاريخية غير قادرة أن تتصور تطوراً. فالتاريخ سيفلق مع حلول الحقيقة ويتجمد في هواء أبدي.

وقد بقيت للميتافيزياء واللاهوت في قلب فلسفة دوم ديشان. فلم تكن ديكارتيته منهجاً، أدلة معرفة. وقد حاول بناء ميتافيزياء قائمة على مبادئ للتضادات (الـ"نعم" والـ"لا" المطلقتان) والوصول إلى تسمير ديكارتيكي للواقع عن طريقين مختلفين. وكونه لم يتوصل، قطعاً، إلى اكتشاف مبدأ أساسي وحيد وكون عناصر عديدة ذات أصل لاهوتي ودين قد بقيت في فكره يشيران إلى حدود نظامه الفلسفي.

ويقدم فكر دوم ديشان الاجتماعي السمات نفسها التي تميز ميتافيزيائه:

مزيج من اللاهوت والإلحاد. فقد كان، كرجل من الأنوار، يعد الدين ميراثاً من قرون الظلمات. وكان، كلاهوتي، يعارض فلسفة زمانه غير القادرة على إضاءة أعماق النفس البشرية. وقد انتوى بناء منظومة سماها، هو نفسه، "الإلحاد للتور".

ويبقى نقد الفلاسفة للدين سطحيًا وغير كامل: فهم يهاجمون عارض المرض، لا المرض نفسه. فيجب الكشف في المجتمع عن سبب الأمراض التي تنهك البشر: والملكية والبطشان للخبوء في كل نوايا المجتمع مما مصدر العيوب للأخوة على الدين: وهو ليس سوى أحد هذه النوايا. فيجب تدمير المجتمع بكامله، وليس الدين وحده، وإحلال مشاعية لا يحكم واحد، فيها، كسيد و يكون، فيها، الجميع متساوين محل الحالة الاجتماعية للمنية على قوانين هي رموز للقمع. فحالة القوانين، حالة الشقاء، يجب أن تترك مكانها لحالة الأخلاق، وهي حالة سعادة تستطيع، وحدها، الاستجابة لأمنيات فلسفة القرن. والمراحل الأساسية التي يمر بها المجتمع للوصول إلى صورته النهائية ثلاث. هناك الحالة الوحشية أو الطبيعية، أولاً: وقد كانت، بالنسبة للبشر، "حالة احتشاد أو حالة مجتمع مبتدئ". وقد عاشوا كحيوانات قبل أن يتجمعوا في مجتمع: "حالة تفكك دون أي اتحاد سوى اتحاد غريزي، وهي الحالة الوحشية إلى نقطة معينة".

وجاءت حالة القوانين بعد ذلك: "حالة التفكك الأقصى في الاتحاد". وقد قادت الإنسان، فيه، "حاجته إلى التجمع"، "صورته للتميزة وأصابه العشرة". "نفوذ القوي على الضعيف، الماهر على الأقل مهارة، وهو ما تدين له حالتنا الاجتماعية بالامساواة الأخلاقية أو الاجتماعية التي تشكلها والتي تجعل منها، إذ انتقلت إلى نقطة متطرفة، فعلاً، منذ آلاف السنين، أسوأ حالة ممكنة على الرغم من الخير والمزايا التي يمكن أن توجد، فيها، والتي توجد، فيها، بالضرورة: ذلك ألفا لن تبقى دون

ذلك". وتبين أمراض البشرية وعيوب الحالة الاجتماعية يؤدي إلى ثورة كلية. وضروب بؤس الإنسان على هذه الأرض، وهي موضوع القسم الأول من "الملاحظات الأخلاقية"، مفصلة دون أصالة كبيرة. وهذا التحليل يستمد مصدره من التقليد للمسيحي أو من فلسفة الأنوار. وأصاته هي في كونه مركزاً حول فكرة "الأمر"، أي الدولة: فكل ردائل المجتمع تعود إلى وجود القوانين نفسه، إلى قسرها وطغيانها. وكان دوم ديشان يلح على الدور الاجتماعي للكاهن والجندي في آلية القمع. وقد بذل جهده لتحليل الوجوه الفلسفية لـ "الطموح إلى السيطرة"، لإرادة القوة.

وتأتي حالة الأخلاق في المرتبة الثالثة. وقد غدت ممكنة بفضل الحالة الاجتماعية التي أعطت البشر الحاجة إلى التأمل في حالة أفضل و"الأمل الذي هو أقل حلمية مما يظنون في الخروج منها للانتقال إلى الحالة الاجتماعية للعقولة التي أسميها حالة الأخلاق أو للمساواة، أو حالة قانون طبيعي أخلاقي هو أفضل، بلا مرء، من الحالة الوحشية". أو أيضاً، "حالة اتحاد دون تفكك هي حالة الأخلاق، الحالة الاجتماعية دون قوانين. وهذه الحالة الأخيرة هي التي تستطيع، فيها، الحقيقة، وحدها، أن تقودنا والتي تزايدنا بعداً عنها دون أن نكون، فيها، من قبل، أبداً والتي يجب أن يعيشها البشر إذا أرادوا أن يكونوا، بعد، سعداء بقدر ما كانوا أشقياء حتى الآن".

إن اكتشاف "النظام الحقيقي" هو الذي يفتح، به، الدرب المؤدي إلى حالة الأخلاق. فالإنسان للتحرر من أخطائه وضروب رعبه ناضج للهناء على الأرض وأمل الجنة في متناوله الآن. إنه يستطيع بلوغه بفضل مجتمع كامل تلتقي، فيه، الملكية والقوانين. ويزول الخوف من جهنم، فليست الخطيئة الأصلية سوى أسطورة تخفي ذكرى أزمنة العراة. وقد كان الدين مرتبطاً، بالضرورة، بحالة القوانين. ومع حالة الأخلاق، يزول

الدين والمجتمع، ويزول، في الوقت نفسه، الرعظ الأخلاقي الذي ليس هو سوى انعكاس للنظام الاجتماعي. وتؤدي غاية الدين والإله إلى غاية الخير والشر: فلا يعود لهما معنى في مجتمع متساوين، في حالة سعادة كاملة. وهذا موقف أكثر جذرية من موقف الفلاسفة الذين كانوا يحاربون الأخلاق الدينية باسم أخلاق جديدة. فقد كان دوم ديشان يريد تحرير البشر من فكرة الخير والشر نفسها.

وحالة الأخلاق موصوفة في القسم الثاني من "الملاحظات الأخلاقية". "فإذا أردنا تصوير حالة الأخلاق سلفاً، فما علينا سوى تصوير البشر خارج المدن، يتمتعون، دون عواقب، دون قوانين، دون خصومة، بالوفرة، بالصحة، بكل القوة ضد كل ما يمكن أن يضر بهم، بكل طمأنينة النفس وبكل السعادة التي يمكن للحياة الريفية والمساواة الأخلاقية ومشاعية الحشرات، بما فيها مشاعية النساء، أن توفرها لهم، وستوفرها لهم تماماً". فسوف يكون للبشر حياة جسدية سعيدة، "حيث لن يعرف أمر ولا طاعة. سوف تقضي أيامنا في وفرة الضروري، دون **خاضع** و**خاصة**، عاملين دون تعب، يسر قليل من النفقات، محتلين دون استنزاف، بمتعة دون تخمة، بصحة دون طيب، حياة طويلة دون شيخوخة، ودياً دون صلات خاصة، اجتماعياً دون الخوف مناء، بساطراد دون ملك، بطمأنينة دون قلق ولا ألم روحي، دون التخوف من حيوات من حالتنا، دون الخوف من أن نكون أقل راحة، دون رغبة في أن نكون أفضل، دون أن نعهد، نظراً لسيادة المساواة، أشبهنا على وضعهم..." "لن يعود البشر، في حالة الأخلاق، موزعين، أبداً، إلى أسر مختلفة كما هو الأمر بيننا، ولن يكون الأبناء لرجل وامرأة معينين، حصراً، بل للأسرة الكاملة التي سوف يضمها كل مسكن طبيعي للبشر، وأعني: كل قرية..." "ويجب أن أقول، أيضاً، أن النساء سيكونن للرجال ما هم الرجال بالنسبة للنساء: غير مشترك دون أن ينجم عن ذلك أية عاقبة،

أدق تفككك". وسوف يتبع كل واحد، في حالة الأخلاق، ميله، ولن يكون أي شيء عملاً لأن العمل سيتحول إلى متعة، ولن يكون للسوت سوى "مساء يوم جميل".

إنما رؤيا حقيقة تلك التي يقدمها دوم ديشان إلى البشر بكشفه لهم عن كلمة اللغز للينافيزيكي والأخلاقي: "حالة القانون الطبيعي الأخلاقي هي للخلص الذي يجب أن نتظره". وعندما تصفح القسم الثاني من الملاحظات الأخلاقية، نلاحظ القوة التي رفضت، بها، كل الحضارة وأدين، بها، كل مجهود في اتجاه التقدم.

إن مكانة دوم ديشان في التيار النقدي الطوباوي للقرن الثامن عشر فريد في نهاية المطاف. ويمكن، دون شك، أن نشور، في نظامه، إلى الكم من السمات المشتركة بين كل الطوباويين تقريباً، وأولها التفاضل. وبعبارة أدق، لم يكن يمكن لمثل الحياة الدورية الأعلى أن لا يوجه تفكيره: "روح ترك التملك هذه التي كانت، إلى حد ما، روح للمسيحيين الأوائل وموسي الرهبانيات". وقد كان الأمر مشابهاً مع الكاهن مساليه الذي ذكر بأن الدين المسيحي أراد، في بدايته، رد أتباعه "إلى هذا النوع من الحياة المشتركة الذي هو الأفضل والأنسب للبشر". وهؤلاء البشر، كان دوم ديشان يريد لهم أن يفتحوا في حياة سعيدة، في شريعة طبيعية تنفق مع قوى العالم العميقة، تاركين حاجاتهم الأساسية تروى، متعلمين، من جديد، العفوية والفرح اللذين ضفطهما القيود الاجتماعية والأخلاقية أو أحلتها. وهذه "صوفية طبيعية"، على حد قول ج. توماس ور. فتورري، لا تخلو من الإعلان عن ريتيف دو لا بروتون الذي أراد أن يرى الطبيعة والحب من ميادة اللامساواة الطويلة. ويمكن أن نضعاف هذه التثابحات.

إلا أن دوم ديشان غير قابل للاعتزال، معزولاً في قرنه. وإذا كانت عناصر من فكره يمكن أن تبدو شائعة، فإنه قد جمعها، على الأقل، حول

منظومة فلسفية متلاحمة وأصيلة. وإذا لم يكن إلحاده استثنائياً بين رجال الكنيسة في القرن الثامن عشر، فقد كان، على الأقل، الوحيد الذي بحث، بين عقائد المسيحية ورموزها، عن مبادئ إلحاد جنري. وإذا كان نظامه معاكساً، بصورة أساسية، لتعاليم الكنيسة وقواعد الحياة الديرية، فإنه يبدو، على الأقل، ثمرة لها. ومن هنا جاءت، في نهاية التحليل، أصالة دوم ديشان. ومن هنا، أيضاً، جاء فشله مع الفلاسفة. لقد كانت للميتافيزياء الديالككتيكية تتضمن أسس الحقيقة بالنسبة إليه، وكانت لنظية خالصة بالنسبة إلى الآخرين. وربما كان روسو، المعادي للتقدم بلوره، الوحيد الذي كان من شأنه أن يقدره. وإذا كان التأمل النقدي لدوم ديشان قد تطور في المجال الأيديولوجي العام للأنوار، إلا أن ذلك كان من أجل دحض "عقل الزمان" والعمل على إقناع بعض مؤلفي الأنظمة. وإذا كان قد عارض للمركة نفسها من أجل الحقيقة، فإنه عارضها بأسلحة أخرى. وإذا كان، كأخريين كثيرين في زمانه، قد بنى طوباوية، فإن ذلك كان على أسس الميتافيزياء والديالككتيك.

إنه فيلسوف دون شك، ولكنه فيلسوف كنيسة ودير، كما يقول توماس وفكتور دي مانتين، وفيلسوف ريف فوق ذلك. إن دوم ديشان الذي كان فيلسوفاً عاش في تباين مع فلسفة زمانه ومؤلف منظومة تميزها القوة والوحدة ينتصب منفرداً بين الإصلاحيين الاجتماعيين والمفكرين الطوباويين في قرن الأنوار.

### الأخلاقيات الاجتماعية والتحليل الاقتصادي

#### الفلاسفة والموسوعيون: المخالفة والإصلاحية المتصورة

لم يكن ينبغي أن نشير، من بين الطائفة الفلسفية، إلى البطريك فولتير، في هذه الحالة، لو لم يكن خصماً عنيداً لكل مساس بحق الملكية وبالانتظام الاجتماعي الذي أنشأه منه، وهو الملاك العقاري وللضارب البارع، أشد

الفائدة. فقد دافع، منذ "الاجتماعي" (١٧٣٦)، في هزل لطيف، عن النظام القائم. "أحب الترف وحقى النبالة". وفي "الدفاع عن الاجتماعي" (١٧٣٧)، هاجم الأخلاقيين والمساواتين. "اعلموا، خاصة، أن ترف الغني يجعل الفقير يعيش. إنه يشهد على ازدهار الإمبراطوريات". وتؤلف مقالات "للسباواة" و"الاقتصاد العام" و"الملكية"، في "القاموس الفلسفي" (١٧٦٤)، تقريباً حقيقياً للمحافظة الاجتماعية. فالامساواة ضرورة طبيعية. "من المستحيل، في كرتنا التعسة، أن لا يكون الناس الذين يعيشون في المجتمع مقسومين إلى طبقتين: طبقة الأغنياء الذين يحكمون، وطبقة الفقراء الذين يخدمون". وقد امتدح فولتير، هنا، الترف ودم القوانين التضيقية التي تمس بالملكية. ففي "الرجل ذو الأربعين سنة" (١٧٦٨)، دافع فولتير، في هجومه على نظام الضريبة الموحدة الذي كان يحبه الفيزيوقراطيون، عن النظام الاجتماعي القائم: فالامساواة، فيه، هي مصدر الفعالية والتقدم. وقد كتب فولتير، في مقالة "الملكية" من "القاموس الفلسفي"، يقول: "الحرية والملكية"<sup>(١)</sup>، تلك هي صرخة الإنكليز. وهي أفضل من سان جورج وحقى ومن سان دينيز ومون جوا: تلك هي صرخة الطبيعة". وفولتير هو طباق الطوباوية: فكانديد يهجر الحديقة الغناء من أجل العمل الإنتاجي ويزرع حقله (كانديد أو التفاضل: ١٧٥٩).

كانت مشاغل "لطغمة الموسوعية والمولباخية" معادية للدين خاصة. ورجعت الوحدة من الانتماء إلى أخلاق نفعية وحسية، أخلاق للسعادة. والموسوعيون الملتفون حراً في ميدان الأخلاق والدين هذا كانوا، مع ذلك، أشد حذراً على الصعيد الاجتماعي والسياسي. فقد أرادوا تهدم المستبقات الدينية والأخلاقية، وليس شفاء أمراض المجتمع. وتضمن

١- بالإنكليزية في الأصل. (المعرب)

الموسوعة أكثر النظريات تنوعاً حول هذا الموضوع نفسه. فمقالة "لاسيبنونيا" (مبارطة) حماسية، وتلك للمكرسة لـ "جمهورية" أفلاطون معتدلة، ولكن مقالتي "الاقتصاد السياسي" و "الأعباء" تناقضانها. ومقالة "الملكية" عادية على الرغم من أن دليلي قد ندد في الـ "خطاب التمهيدي" بـ "حق اللامساواة العرري هذا" للنقض لحق جميع البشر، بالتساوي في كل مزايا المجتمع. ولا شك في أن رئيسي "الطفنة"، دليلي وديدرو، هولباخ وهلفيسوس، يسلمون، جميعاً، بحالة الطبيعة والمساواة البدائية بين البشر: وهو تأمل أخلاقي دون مدى عملي. فكلهم يقبلون ضرورة المجتمع الخالي. وهم، في أحسن الأحوال، يشعرون إلى أن ليس كل شيء كاملاً فيه ويهاجمون بعض عيوبه، ولا سيما المساواة القصوى في الثروات: وهذا تدريب لحساسيتهم أكثر منه نظرية منهجية.

ونحن نصرف الصورة التي تركها ديدرو عن نفسه في رسالته إلى صوفي فولان في ١١ آب ١٧٥٩. "رأس لاتفري على كتفيه كديك كيسة في أعلى برج نافوس: فهو ليس ثابتاً، قط، في أي مكان". فديدرو، كفيلسوف، لم ينضج، في منظومة ناجحة، رؤية متماسكة للعالم والمجتمع: ففكره يبقى مليئاً بالثغرات والتناقضات.

وقد نسبت "مجموعة قوانين الطبيعة"، في حياة مؤلفها موريلي بالذات، إلى ديدرو. ومع ذلك، فقد كان ديدرو، قبي "دحض مؤلف هلفيسوس وعنوانه الإنسان" (١٧٧٤) يتخذ الوسائل التي اقترحها هلفيسوس لخفض اللامساواة، مصرحاً بأن حالة الطبيعة ليست، البتة، أفضل من حالة المجتمع. وأخ، في كتابه "مقاطع أفنتت من حقيقة فيلسوف"، على الاحترام المطلق الواجب للملكية: ففي المجتمع، لكل "ملكيتة"، نصيب من الثروة العامة هو سيده، وسيده المطلق، هو ملك عليه، ويستطيع، إذن، استعماله، بل وإساءة استعماله، على هواه.

ولكن ديدرو احتفظ، طيلة حياته، بالحنين إلى طفولته في وسط لاتنشر

الحرفي ميقيا على صلات متينة مع أسرته ومدنيته. بالنسبة لي، أنا من بلدي". وبقيت صورة "رب الأسرة" حية، دائماً، في قلب الفيلسوف: الثلاثية الفاضلة لزوج طيب وأب طيب ومواطن طيب، كما هي للثل الأعلى لحياة موزونة، مكرسة، كاملة، للعمل، حياة حرة، واثق من قيمه وفخوره بفضائله. هذا الديدرو الحساس تبين، بآلم، في "مبادئ الفلسفة الأخلاقية" أن العوز بين البشر يحكم على بعضهم بالتعب في حين أن آخرين يسمنون من تعب الأولين وعرقهم". وهذا الديدرو، نفسه، عرض، في محاوره "أبي وأنا" بالقتناع، وأجبات الفنى الاجتماعية. ويتساءل ديدرو، أيضاً، في "دحض هلفيسوس"، عما إذا كان يحتمل أن يوجد، في الحضارة، "حد أكثر مطابقة لنماء الإنسان، عامة، وأقل بعداً عن الشرط الوحشي مما يجري تخيله. كيف العودة إليها عندما نتبعد عنها، وكيف البقاء، فيها، عندما نصير إليها؟". وربما كان الأمر يلور حول إيجاد "وسط بين الحالة الوحشية وحالتنا للتمدنة للدهشة".

وكان ديدرو قد مضى أبعد من ذلك بكثير في تقبله للمجتمع ومستقبله، قبل ستين من "دحض هلفيسوس": ففي عام ١٧٧٢، كتب "تكملة سفره بوغانفيل أو الحوار بين أ. و ب. حول عاقبة ربط الأفكار الأخلاقية ببعض الأفعال الجسدية التي لا تتضمنها" (لم ينشر الكتاب إلا عام ١٧٩٦): "آه يا سيد بوغانفيل! أبعد مركبك عن شواطئ هؤلاء التاهيتين الأبرياء والمحظوظين! إنهم سعداء ولن يحبك إلا الإضرار بمعادنهم. إنهم يتبعون غريزة الطبيعة وأنت سوف محو هذا الطابع المهيبة والقدس. كل شيء للجميع، وأنت سوف تحمل إليهم التمييز للشؤوم بين غاصتك وعاصمتي. نساؤهم ونباقم مشتركات، وأنت تشغل بينهم هيجانات الحب والغيرة". في تلخيصي، لم يكن هناك شر في نظر الرأي العام والقانون خلاف ما كان شرّاً في طبيعته. الأعمال والقطاعات كانت تجري بصورة مشتركة. وكان معنى الملكية، فيها،

ضيق حياء، والجزيرة، بكاملها، كانت تقدم مشهد اسرة واحدة كبيرة العدد... فحسى أن يتوقف التاهيتي السعيد حيث هو!"

وكان دييرو يحاول، في "التكملة"، تحليل أسباب شقاء الإنسان الاجتماعي الخاضع لقوانين دينية وقوانين مدنية متناقضة فيما بينها ومع الطبيعة، وبالتالي، "لرغم على أن يحرق، بالتناوب هذه المجموعات الثلاث من القوانين التي لم تنفق قط". فيجب تأسيس القوانين على المجموعة الوحيدة للنقوشة في قلب الإنسان، المجموعة الطبيعية.. وليس معنى ذلك أن دييرو قد آمن بتفوق للتوحش على للتمدن ولا أنه نادى بالعودة إلى حالة الطبيعة. لقد كان يبين، فقط، أن المجتمعات البدائية تقدم للإنسان فرص سعادة أكثر من مجتمع تسوده اللامساواة وطغوان القوانين السيئة. أما القوانين الجيدة، فهي تلك للطابقة للنظام الطبيعي وتسير عن الإرادة العامة للنوع. وكانت الأسطورة التاهيتية تسمح لدييرو بالتنديد برذائل مجتمع فاسد. فالطوباوية كانت ترد إلى الواقع بتعريضها جذور للعرض الاجتماعي.

والنتيجة التي وصلت إليها "التكملة"، بعد كل هذه الجسارات تبقى، مع ذلك، محيية للأمال. فعندما سأل أ. عما إذا كان ينبغي العودة إلى الطبيعة، أجاب ب. قائلاً: "كلا! سوف نتحدث عن القوانين غير العاقلة إلى أن تصلح، وفي انتظار ذلك، سوف نخضع لها. فالذي يحرق، بساطته، قانوناً سيئاً يسمح لكل شخص آخر يحرق القوانين الجيدة. فكون للرء مجتمعاً مع المحانين لثقل عواقب من كونه عاقلاً وحده". والزمن، وحده، يستطيع أن يؤدي إلى تغير في القوانين والطباع. وفي انتظار ذلك، من المناسب الخضوع للنظام القائم. وهذه توصية جوفاء بعد هذا التطرف في الخيال الفلسفي.

إلا أن فكر دييرو تجذر في السنوات الأخيرة من حياته. فإليه يجب أن نرجع أبض صفحات "التاريخ الفلسفي للهنديين" بالحياة: التنديد

بالاستبداد، بعلم التسامح، بمبادئ أخلاق مادية. فقد بدأ على  
الـ "البحث في عهدي كلوديوس ونيرون" (١٧٧٣) و"تقريب رابنال"  
(١٧٨٣) ألفهما يلعبان التخلي عن الأوهام الإصلاحية بوصفها دناءات  
خلقية من أجل اللجوء إلى العنف الثوري. ولكن هل نحن، هنا أيضاً،  
أمام نزوة فلسفية أم أمام اقتناع عميق؟ ربما كنا، معاً، أمام الاثنين  
المترجين لدى هذا الرجل الشيطان.

وكان موضوع الفلسفة، لدى هلفيسبيوس (١٧١٥-١٧٧١)، رسول  
أخلاق للمصلحة الشخصية، من مطوله "حول الروح" (١٧٥٨) حتى  
مطول "حول الإنسان" (١٧٧٢)، سعادة الجنس البشري. ورسم لنفسه  
برنامجاً هو بناء علم للإنسان حسب منهج الفيزياء الوضعية. وينس، في  
هذا للمشروع الأساسي، نقد المجتمع الأرستقراطي: فامتياز النبالة يعوق،  
جنرياً، الوصول إلى مجتمع قائم على تناغم المصالح. ولهدمه هو فتح  
الطريق إلى مجتمع لن يستطيع، فيه، أحد أن يصبح سعيداً دون أن يعمل،  
في الوقت نفسه، لسعادة الآخرين. ولكن على أي شيء تقوم السعادة  
العامة وكيف السبيل إلى تأمينها؟ "لا يوجد مجتمع يستطيع كل  
لواطين، فيه، أن يكونوا متساوين في الثروة والقوة. فهل يوجد مجتمع  
يستطيعون، فيه، أن يكونوا، جميعاً، متساوين في السعادة؟ إن قوانين  
حكيمه تستطيع، دون شك، أن تحقق معجزة هباء عام". وقد تبين  
هلفيسبيوس انقسام المجتمع إلى طبقتين، الأولى متخمة في حين ينقص  
الأخرى الضروري. "لا تتوقف سعادة الشعوب وشقاؤها، أبداً، على  
كتلة الثروات القومية للمساواة الحجم، بل على توزيعها التفاضل في  
تساويه". "لا يوجد، في معظم الأمم، إلا طبقتان من اللواطين: الأولى  
ينقصها الضروري، والأخرى متخمة بالناقل. والأولى لا تستطيع الرفاء  
بماحقها إلا بعمل مفرط". والعلاج هو مضاعفة عدد الملاكين بتقسيم  
جليد الأرض. إلا أن هذا التقسيم، فضلاً عن كونه صعب التحقيق،

يحتوي على مسيئة انتهاك أقلس الحقوق، حق الملكية، "إله الإمبراطوريات الأخلاقي" الذي لا يستطيع المجتمع أن يقبض عليه.

فسوف تكففي الحكومة، إذن، "بالعمل على خفض ثروة بعضهم وزيادة ثروة الآخرين". وسوف تعمل على منع تركيز الثروات وضمن الوصول إلى الملكية للفقراء. "هل لكل المواطنين ملكية ما؟ هل يعيش جميعهم في يسر ويستطيعون، بعمل سبع أو ثمان ساعات الوفاء، بوفرة، بحاجاتهم وحاجات أسرهم؟ إنهم في أقصى معاناة يمكن أن يلغوها". والتوزيع المتساوي للمعاشرة بين المواطنين يفترض، إذن، قلداً أدنى من اللامساواة في الثروات. وإن ملكاً متورداً، مهتماً بتشريع جيد يعطيه مطول "حول الإنسان" نموذجاً له ربما تساءل ذات يوم ما إذا كان "للمعوز وطن حقاً... ما إذا كان توزيع للأراضي أدنى لامساواة مستترة، قطعاً، علناً غير محدود من البشر من الشقاء الحقيقي الذي تسببه الفكرة المبالغ فيها التي يكونونها عن هناء الغني".

إن محاربة التوزيع غير المتساوي للثروات للولادة للامتيازات، مع صيانة الملكية الخاصة هي، بصورة أساسية، برنامج هلفيسميوس الاجتماعي. إنه لا يتجاوز، على الرغم من قوة بعض الانتقادات، أفق بورجوازية الستينات المتنورة. وهو مطبوع بهذا التناقض الأساسي بين تبين النزاعات الاقتصادية والاجتماعية ونفي التطور التاريخي الناجم عنها: فالآراء هي التي تمهد، في نهاية المطاف، سمر التاريخ. ويرتد التطور الاقتصادي، نفسه، إلى الأخلاق وإلى السياسة. فالأخلاق والتشريع يشكلان ميداناً واحداً. والنقد الاجتماعي هلفيسميوس وحده ما بالتقارير التطبيقية تصل، في الأحل القصير، إلى إصلاحية متورة، وفي أحل طويل جداً إلى الرؤية الطوباوية لبناء اجتماعي عقلائي وبجرد: للمساواة كهدف عمل للشرع.

ويقع فكر دولباخ في الخط نفسه: فالأخلاق والتشريع، غير القابلة

للفصل بينها، يجب أن تمهد لمؤسسات عقلانية مستضمن مساعدة الإنسان. والاتجاه الاجتماعي للبارون دولباخ (١٧٢٣-١٧٨٩)، "ئيس مضيبي بيت الفلسفة"، محافظ بصورة واضحة، سواء أكان ذلك في "منظومة الطبيعة" (١٧٧٠) أم في "للمنظومة الاجتماعية أو للبداى الطبيعية للأخلاق والسياسة" (١٧٧٣) أم في "حكم الأخلاق" (١٧٧٦): فجملة عمله موجهة، في جوهرها، ضد الدين الذي يجب استبدال الأخلاق الطبيعية به. إلا أن دولباخ وعى الصراعات الاجتماعية وعياً دقيقاً: ولكن وجود الطبقات لا ينجم في نظره، عن التطور للمتران لقوى الإنتاج والعلاقات الإنتاجية، بل هو ينجم عن عمل قوتين بقاءان الشعب في الجهل والتبعية، الدين والسلطة. "للكوك الذين ألتهم الديانة وأفسدهم كهتهم أفسدوا، بدورهم، قلوب كل رعاياهم وقسموهم على أسس للمصالح وجعلوهم أعداء لبعضهم البعض... وهذه الصورة، انقسم للوطنون، في كل مكان، إلى طبقتين: الأولى للكرنة من الجماهير كانت مقموعة. وكان الصلف والترف وللتع من نصيب إحداهما والعمل والازدراء والعوز والجوع من نصيب الأخرى". والصراعات الاجتماعية مدركة، بصورة أساسية، في جوهرها الأخلاقية. ويصب النقد الاجتماعي على تأملات ذات صفة أخلاقية، على "مجموعة قوانين أخلاقية" حسب تصور دولباخ نفسه: امتداح للزراعة على اعتبار أن عمل الحقول هو أكثر الأعمال فائدة للإنسان، أكثرها قدرة على المحافظة على الطبايع، وربة تجاه التجارة.

ولا شك في أن دولباخ استعاد، هنا وهناك، للوضعيات للعبادة في فلسفة زمنه وهتف ضد اللامساواة والترف، ضد تحيز القوانين للفني. والتصريحات ضد سبارطة وليكورغوس، ضد حالة الطبيعة والساواة، لمصلحة الملكية، الحق البدائي، وتحتها: الثروة واللامساواة لا تدع أي مجال للشك في آراء البارون الاجتماعية: فمادته الجذرية كانت تدبر،

جيداً جداً، أمر إصلاحية خجول متتورة.

### الفيزيوقراطية وخصوصها: حرية اقتصادية أم حق في الحياة؟

كتب فولتور، في مادة "القمع"، في قاموسه الفلسفي يقول: "حولي عام ١٧٥٠، أخذت الأمة، وقد شجعت من الأشعار والتراجيديا والكوميديا والروحيات والقصاص الخيالية والتأملات الأكثر خيالية، أيضاً، ومن المشاجرات اللاهوتية حول النعمة والاعتلاجات تفكر، أخيراً، في القمع". فحتى ذلك الحين، اتخذ النقد الاجتماعي والطوبائية وجهة نظر أخلاقية. وقد طرح علماء الاقتصاد، الآن، للسألة الاقتصادية في المرتبة الأولى: والسألة الاجتماعية ليست سوى وجه منها. وفي عام ١٧٥٦، كتب كيسانى مقالة "الزراعين" للموسوعة، وفي عام ١٧٥٧ مقالتي "الحبوب" و"الضرائب". وفي عام ١٧٥٨، ظهرت "اللوحة الاقتصادية". ولكن مناهب الفيزيوقراطيين أقل أهمية، هنا، من الانتقادات التي انصبت عليه من وجهة النظر الاجتماعية.

والفيزيوقراطية، وهي منظومة معقدة جداً، تشكل المحاولة الأولى لاقتصاد سياسي يريد لنفسه أن يكون علمياً، محاولة في الأخلاق الاجتماعية العامة قائمة على مدلول للنفع وللصلحة الشخصية. ويعود إلى الفيزيوقراطيين، في المجتمع البورجوازي، حسب ملاحظة ماركس، شرف تحليلها لرأس المال دون أن تمثل الفيزيوقراطية، مع ذلك، الأيديولوجية الاقتصادية للمجتمع الرأسمالي. بل، بالأحرى، بعيداً عن ذلك، أيديولوجية المجتمع الرأسمالي الوليد الذي ما زال محصوراً في شبكة الحلقات الإقطاعية: "عهود ترحزت، فيها، الإقطاعية واتخذت، فيها، البورجوازية سمات إقطاعية" كما كتب ماركس. فقد كانت الرأسمالية تدخل، إذ ذاك، إلى الأرياف الخاضعة، من جهة أخرى، للاستغلال الإقطاعي. وتقابل الأيديولوجية الفيزيوقراطية هذا الدخول لطرائق

الإنتاج الرأسمالية إلى الزراعة. وكانت تمثل، فعلاً، في الوقت نفسه، انعكاس المجتمع وانقساماته وتوزيعها بوصفها قائمة على وجود طبقات لكل منها وظيفة اقتصادية محددة: الطبقة المنتجة للكرنة من كل الذين يزرعون الأرض، طبقة الملاكين العقاريين التي يعود إليها نتاج العمل الزراعي الصافي، وأخيراً الطبقة العقيمة، طبقة التجار والصناعيين وأعضاء المهن الحرة التي تعيش على المنتجات والخدمات التي تباعها للطبقتين السابقتين.

إن الفيزيوقراطيين يقررون وجود هذا النظام ولا يتقنونهم. ولكنهم ينصبون الملكية وموازيتها، اللامساواة حقين طبيعيين للإنسان. "أمن الملكية هو الركيزة الأساسية لنظام المجتمع الاقتصادي". ذلك كان، بالنسبة لكيسناي، الرابع من "اللبادئ العامة لحكومة مملكة زراعية" (١٧٦٧). أما بالنسبة لموسيه دولاريغور، في "النظام الطبيعي والأساسي للمجتمعات السياسية" (١٧٦٧)، فإن أول هدف للقوانين الوضعية هو "توطيد الملكية والحريّة في كل سمتها الطبيعية والبدائية". "والعمل المنتظم للقوانين الفيزيائية والأخلاقية التي أنشأها العناية الإلهية لضمان المحافظة على سعادة نوعنا واكتماله ومضاعفتها" يشكل ما يسميه كيسناي "النظام الطبيعي". وهو يولف أسس النظام الاجتماعي الذي سيقوم، لولا ذلك، على قوانين اعتباطية. والحريّة والملكية والسلطة مصطلحات أساسية في كل نظام اجتماعي جيد التكوين. ويجب أن يكون الهدف الوحيد للتشريع هو العمل على احترام هذا النظام. ووظيفة الدولة هي السماح بالعمل الحر للقوانين الطبيعية.

ومن هنا، جاء تبرير اللامساواة: فهي ضرورة فيزيائية (المواهب غير متساوية) كما هي ضرورة اقتصادية. وهي نتيجة للملكية الفردية المرفوعة إلى مرتبة حق طبيعي. وليس فيها ما يجرح النظام. ومن هنا، أيضاً، الأهمية الاجتماعية المولدة للثروة وامتداد الملكية العقارية الكبيرة ودورها

الاجتماعي. وهي، في نهاية المطاف، إضفاء الشرعية على كل آلية مجتمع مبني على حقوق الإنسان الطبيعية التي ليست هي سوى حقوق لللاك. والمذهب يتصور، قليلاً، مع تورغو الذي لم تعد للملكية، في نظره، قانوناً طبيعياً، بل مؤسسة مدنية تبررها فائتها الاجتماعية. وقد أقيمت من أجل الصالح المشترك. "والتمتع التام والكلما لها هو هدف كل تشريع". واللامساواة هي، أولاً، اللامساواة الطبيعية المحتومة بين المراهب. وهي، أكثر من ذلك، "عادلة ومفيدة" (رسالة إلى السيدة دوغرافيني، ١٧٥١). وعلاقات اللامساواة الاجتماعية ملازمة لتقسيم العمل وضروب تقدم الإنتاج. "توزيع المهن يقود، حتماً، إلى اللامساواة في الشروط".

وغن، مع تورغو كما مع غيره من الفيزيوقراطيين التقليديين، يميلون عن الأنظمة الطوبوية التي حلم بها الطوبايون والتي يكون الدور للمهود به إلى الدولة، فيها، هو، على وجه الدقة، منع نمو هذه اللامساواة للمحدودة، هنا، شرعية ومفيدة: وهذه وجهة نظر تؤدي إلى نقد حق الملكية، مصدر ألف رذيلة والمضادة للمصلحة العامة. فالملكية، بالنسبة لبعضهم، تقع في النظام الطبيعي. أما بالنسبة للآخرين فهذا النظام هو مشاعية الخيرات. وعن هذا النقد الأساسي للمذهب الفيزيوقراطي تنجم نتائج انصبت عليها، بمزيد من الدقة، للمواجهة.

وقد انصبت، قبل كل شيء، على تجارة الجيوب وهي نقطة أساسية في البرنامج الفيزيوقراطي. فيجب أن تترك للزراعة والتجارة الحرية الكاملة: وهذا مواز لحق للملكية وهو، بديهياً، مطابق للنظام الطبيعي. وقد كان الفيزيوقراطيون يؤيدون الليبرالية الاقتصادية، في حين كانوا، على الصعيد السياسي، أنصاراً للاستبدادية المتصورة. ومع تأكيدهم على عقم التجارة والصناعة، كانوا يريدون، دون أن يخلو ذلك من تناقض، ترك كل الحرية لهم. وقد كتب ماركس يقول: "التمجيد الظاهر للملكية العقارية يؤدي

إلى نفي هذه الملكية نفسها وإلى توطيد الإنتاج الرأسمالي". كانوا ينادون، إذن، بحرية العمل وحرية المرور. وفيما يتعلق بالحبوب، تجر حرية التجارة الأسعار المرتفعة للناسبة للملاكين، وبالتالي للأمة. فالإنتاج، وقد زادت قيمته، يجب أن "يتنامى". وهناك يتحدث النقد باسم المصلحة للبائسة للعمال الذين لا تزيد أحوالهم إلا بعد زيادة أسعار القمح، ونسبة أدنى. فهل يجب أن تخرم الملكية إلى درجة الإساءة إلى حياة جمهور الأمة؟ هل يجب أن يخضع حق الحياة لحق الملكية؟

أما بالنسبة للأجراء، فقد أعطى كيساناي أول صياغة لقانون الحد الحثوي الأدنى للأجور "سعر الأجور، وبالتالي للثمن الذي يستطيع الأجراء الحصول عليها محددة ومعتزلة إلى أدنى حد بالتنافس القسري للوجود بينهم". وقد دقق في هذه الصياغة تورغو الذي اقترح عن الفيزيوقراطيين التقليديين مميزاً بين طبقتين: "الأولى متحفة، أو طبقة المزارعين، والأخرى هي طبقة الأجراء أو الحرفيين". "فليس للعامل البسيط الذي لا يملك سوى ذراعيه وصنعتة شيء إلا بقليل ما يتوصل إلى بيع تعبته للأخرين... وفي كل نسوع من العمل، يجب أن يحدث، وذلك ما يحدث فعلاً، أن يقتصر أجر العامل على ما هو ضروري ليؤمن له معيشته" (تأملات في تكوين الثروات وتوزيعها، ١٧٦٦). والمثلية الطبيعية تضبط العلاقات بين الملكية والأجر، وتحدد، بأعدل ما يمكن، سعر العمل. وهناك، ألق النقد على تواضع الأجر الأدنى للعمال وصور حياته البائسة ونار ضد التأكيد القائل إن مثل حالة الأمور هذه مطابق للحالة الطبيعية. وضد هذا النظام الطبيعي للزعم، طوّل بتدخل الدولة.

وهناك مسألة الضريبة أخيراً. فالفيزيوقراطيون استنتجوا من تصورهم للتاج الصافي، ذي المنشأ الزراعي حصراً، ضرورة إقامة الضريبة، بصورة أساسية، على الزراعة: وهي تقع، بالضرورة، على الملاكين على اعتبار أنهم، وحدهم، الذين يتصرفون بالتاج الصافي. وفي جميع الأحوال، يجب

أن تكون نسبة الضريبة بحيث يكون شرط للملاكين العقاريين أفضل شرط ممكن. ولو كان الأمر خلاف ذلك، فإن الزراعة ستعجز. وقد رأى النقد، هنا، أن من العدالة أن يدفع الغني أكثر من الفقير: فلا ينبغي للاقتطاع الضريبي أن يكون نسبياً، فقط، بل وتضاعفياً أيضاً.

ويجب التوقف، بصدد مسألة تجارة الحبوب وشرط العمال، أمام اسمين: لانغيه ونيكز. أما بالنسبة للذين لا يقبلون ضريبة الفيزيوقراطيين ويريدون إحلال ضريبة تصاعدية مكانها فهي فكرة مألوفة، من قبل، لدى موتسكيو وروسو، فإن الأقوى والأشد منطقية كان غراسلان.

كان يمكن لغراسلان، المحصل العام لمزارع الملك في نانت ومولف "بحث تحليلي حول الثروات والضريبة" (١٧٦٧) أن يوصف بأنه "اشتراكي قبل ظهور الكلمة"، وخاصة من أجل نظريته حول ضريبة تصاعدية. فقد كان يعد الملكية حقاً مدنياً تستطيع الحكومات أن تعدله على هوالها. "لهشني، دائماً، أن ما من مشرع، في الديمقراطيات التي تكون المساواة روحها، تنبه إلى ضرورة إعلان أنه لن يكون للأرض من ملاكين سوى الذين يزرعونها بأيديهم". و"بحته" يتضمن، خاصة، أفضل نظرية صيغت في القرن الثامن عشر حول الضريبة التصاعدية. فقد ألح غراسلان على حور الرسم الشخصي للتناسب مع دخل كل واحد. فهو لا يفعل شيئاً خلاف انتزاعه من الغني كسراً من نافله، ولكنه يأخذ من الضروري للفقير: فهو، حين يدفع ٥٠ لسوة من دخل مقداره ٢٠٠، أكثر ضرراً من الغني الذي يدفع ٢٥ ألفاً من ١٠٠ ألف. ومن أجل توزيع عادل، "يجب صنع عدد غير محدود من الطبقات، وإذا كان أغناها يدفع ربع دخله، فإن الطبقات اللاحقة يجب أن تدفع، من دخلها، نسبة أدنى، كالخمس أو الثمن أو جزء من عشرين مثلاً، مع خفض الكمية، دائماً، إلى أن نصل إلى طبقة الذين لا يتوجب عليهم شيء لأنهم لا يملكون سوى الضروري". ويجب أن يدفع الغني أكثر لأن حماية الدولة، لديه،

قيمة أكبر. "القانون العام للضريبة هو أنه يجب أن تزيد بنسبة متزايدة، دائماً، من يسر للكلف، أي أنه يجب أن تكون أكثر من الضعف إذا تضاعف اليسر".

وكانت للمساجلة حول حرية تجارة الحبوب والمساجلة المرتبطة بها حول شرط الأحراء أهم، بكثير، في سياق النصف الثاني من القرن الثامن عشر. وما كان أشد تأثراً من كل الصرخات هي تحليلات من وقفوا ضد نظريات الفيزيوقراطيين انطلاقاً من نقد الواقع.

وقد كتب غريم عن "محاورات حول تجارة الحبوب" التي نشرها الأب غاليلاني عام ١٧٧٠، دون أن يخلو ذلك من مبالغة، أنها كانت أعظم كتاب ظهر منذ "روح القوانين". فقد كان غاليلاني متناظراً من الذين كانوا يخلطون بين الحبوب، وهي إنتاج للأرض وتنتج، بالتالي، بالتجارة والتشريع، والقمح الذي هو مادة ذات ضرورة أولى تتصل، بهذه الصفة، بالسياسة ومصصلحة الدولة اللتين يجب أن يذعن لهما أي اعتبار آخر. ولذلك، فهو لم يكن يتردد في التسليم، لدى الضرورة، بكل التنظيمات شريطة أن تكون مفيدة. أما في مجال تجارة الحبوب، فإن المصلحة العامة ترجح على حق الملكية. فالإنسان أضمر، حين وافق على أن يكون من الرعية، أنه سيغذى. وكلما زادت الدولة أخذاً من حريته زاد واجبها في أن تؤمن معيشته.

وكانت أفكار لانتيه ونيكور أهم بكثير بين خصوم الفيزيوقراطية (ومن وجهة النظر التي تمناها).

### لانتيه: التمدد بالاستلاب الاقتصادي

كان لانتيه (١٧٣٦-١٧٩٤) إحدى أغرب الشخصيات في النصف الثاني من قرن الأنوار. فقد اتصف بتقلبات حياة قلقة ومشادات مع المرسمين وعلماء الاقتصاد ومفارقات مضت من امتداح الرق إلى إلقاء

الحرم ضد القمع والخيز. وقد اجتذب لانفيه اهتماماً لم يفقد مسوره. كان بالنسبة لموريليه، فكراً زائفاً، وكان، بالنسبة لبايوف، لانفيه البليغ. والجوهري من أفكاره موجود في مؤلفين: "نظرية القوانين المدنية أو المبادئ الأساسية للمجتمع" (١٧٦٧) و"حوليات سياسية وأدبية ومدنية" وهي مجلة ناجحة أوقفت عن الصدور عدة مرات (١٧٧٧-١٧٩٢). وقد كتب غريم، في "مراسلاته"، يقول: "من خلال كل الحشو الذي يكشف، في كل لحظة، عن اشد العقول زيفاً وأشد الجهل حراً، لا يستطيع للمرء الامتناع عن الإعجاب بأكثر سمات البلاغة بريقاً، بالتعبيرات الملتفة عبقرية، بالأسلوب المتلئى عصباً وناراً". وكما يذكر ماركس، تثبت هذه الجملة ضد مونتسكيو، "روح القوانين هي الملكية"، وحدها، عمق تصورات لانفيه.

لم يصف لانفيه مجتمعاً مثالياً، حالة طبيعية أو طوباوية: فكل بناء للمجتمع أفضل عقيم. ومطلبه الاجتماعي يحتمل إلى شيء يسير: ضمان احترام الملكية الخاصة. ولانفيه للمقتنع بالمرض الاجتماعي، وللمقتنع، أيضاً، باستحالة علاجه، يدع الإنسان عبداً للمجتمع. إلا أنه، وهو التنبه إلى مسائل العلاقات الاجتماعية، يقدم نقداً عنيفاً للمجتمع زمانه: وهو، بهذه الصفة، يبدو مبالغاً.

كان لانفيه، كالفيزيوقراطيين، يرى في الملكية أصل المجتمع نفسه. إلا أنه كان بعيداً عن أن يجعل منها حقاً طبيعياً سابقاً للحالة الاجتماعية، وبالتالي غير قابل للتقادم. "لا تسلم حالة الطبيعة لا بقضاة ولا بتحرير ولا بملكية". إنها حالة فرضى بملك، فيها، الإنسان ويستهلك حسب حاجاته وتسود، فيها، القوة والعنف غير المحمولين على المدى الطويل بحيث أن القسمة والملكية الفردية تفرضان ذاتيهما على التفكير. "تجري المرافقة على أن يمتلك كل واحد، بطمأنينة، النصيب الذي يؤول إليه وعلى إعلان من يحاول انتزاعه منه علواً عاماً وملاحقاً بهذه الصفة".

فليست العدالة، إذن، هي التي خلقت للملكية. "البخل والعنف اغتصبا الأرض" بحيث أن أكثر أنواع الملكية مشروعية وأكثرها قداسة ينصب، اليوم، على أشد أنواع الاغتصاب وضوحاً. ولكن هذه اللطخة الأصلية لا تترع شيئاً من عدم القابلية للانتهاك الذي اتخذته الملكية بعد ذلك. "إن اغتصاباً ما هو السبب الثاني الذي استعمله الله ليحمل إلى الأرض نظاماً أرادت عنايته أن يراه فيها". ومن الملكية ومن ضرورة من قوانين للحمل على احترامها ولد المجتمع، وولدت، معه، اللامساواة المحترمة في الشروط. "المجتمع ولد من العنف، والملكية من الاغتصاب". وعند ذلك، ظهر "ما اتفق على تسميته الحق الطبيعي والذي ليس هو، مع ذلك، سوى الحق للدن. وهذه الصفة هي التي تجعل للممتلكات حصريّة". وهي حق طبيعي بمعنى أنها أصبحت غير قابلة للفصل عن شروط البشر، "هدف كل أنواع التشريع وأساسها". وقد عدلت للملكية، منذ ذلك الحين، حجر الزاوية في المجتمع الذي يقوم، من طرف إلى الآخر، على سلسلة من الملكيات تضمن بعضها بعضاً.

فالقوانين مكرسة، إذن، لتثبيت للملكيات: فهي ليست إلا التبرع عمن علاقات السيطرة. "وما أنه يمكن أن ينتزع ممن يملك أكثر بكثير مما ينتزع ممن لا يملك، فهي، بديهاً، حماية ممنوحة للأغنياء ضد الفقير. إنه لشيء يصعب التفكير فيه، ولكنه، مع ذلك، موهن عليه جيداً، أن تكون، نوعاً ما، مؤامرة ضد القسم الأكثر عدداً من الجنس البشري". فالهدف الوحيد للمجتمع أن يحفظ للفني ما يملكه: "لم يتشكل إلا لهذا الهدف". وهكذا، فإن من يقول مجتمعاً يقول غنى وقسراً مع كل نتائجهما. "منذ أن بدأت روح الملكية تستولي على النفوس، ضيقها، أعطتها الصبغة للادبية إن صح هذا القول. لقد أغلقتها، تقريباً، في وجه أي دافع آخر غير المصلحة". ولا يوجد أي دواء لهذا الداء. فلا يستطيع الفقير أن يطالب بحقوقه، فرداً إليه سيكون أكثر شؤماً من الوضع الحالي. فالمجتمع مثل

بناء: "لا يوجد أي جهد يستطيع أن يخفف من أساسه الأول: فهو مصنوع كي يبقى، إلى الأبد، مسحوقاً بكل ثقل الآخرين. وجهوده هو الذي يقوم عليه النظام، التناغم العام".

وهذه رؤية تشاؤمية لا تدع أي أمل. "ولادة جعل كل الناس سعداء في دولة ما مشروع خاطئ في السياسة خطأ من يبحث، في الكيمياء، عن حجر الفلاسفة". فيما أن كتلة الثروات ثابتة تقريباً، فحين يتحولت علماء الاقتصاد عن مضاعفة للثمن، فذلك لا يمكن أن يكون إلا لمصلحة بضعة أفراد. "سر زيادة ثروات شعب ما ليس سوى سر زيادة عدد البؤساء".

وقد امتزجت هذه الآراء النظرية بنقد عنيف لشروط العصر الاجتماعية. فالليامون الذين يشكلون آخر طبقة في المجتمع يعرفون شرطاً أشد بؤساً من شرط عبيد العصور القديمة أو ألقان القرون الوسطى: فيما أنهم لم يعودوا يتمتعون إلى أحد، وبما أنه لم يعد لهم سادة ولا، بالتالي، حماة معنيون بالدفاع عنهم، فهم متروكون، دون مولود، تحت تصرف الملاكين الذين يتعبدون لأنفسهم الحق الحصري في ترسيم أحر العمل. وكلما زاد ضغط الحاجة على العامل، زاد يبعه لعمله بسعر رخيص. والحرية التي اكتسبها العامل لدى إلغاء الرق، ثم القنانة، ليست سوى حرية للموت جوعاً. إنها "أشد الأوبئة التي خلقها نرف الأزمنة الحديثة شوما". "يجب أن نن من الثورة التي حدثت في المجتمع، من حالة الأشياء التي ردت ثلاثة أرباع البشر، مع ظهورها بمظهر تشريف الجنس البشري، إلى نقطة يمسدون، معها، مصير أشد الحيوانات نفعا التي هم بعيدون جداً عن مشاطرتها الأمن، حتى الجسدي منه". وكل هذا العرض لمصير الليامون ليس سوى نقد غم مباشر للمناهج الفيزيوقراطية في موضوع الحرية الاقتصادية. فلاتيفه الذي تخلى عن الصيغ المجردة والتأملات النظرية كان يلاحظ، في وقت الأحداث، العلاقات بسين

الملاكين والأحرار: ولكنه لم يستخلص أية نتيجة عملية من تحليله النافذ والقاسي الذي بشر بالنقد العملي في القرن التاسع عشر.

وقد تبلور تأمل لانفيه النقدي عند مسألة القمح التي كانت تناقش آنذاك: فقد كان، وقد وقف، مثل نيكرو والأب غاليلاني، ضد الحرية، "أول من وضع في موضوعه مزيداً من الوضوح، من الطيبة ومن الحرارة الحقيقية" على حد قول كونلورسيه.

إن زيادة الثروة الناجمة عن سعر مرتفع للقمح، سعر الفيزيوقراطيين الجيد، مقتطع من المياوم الذي يشتري حبواً على اعتبار أنه لا يحصل شيئاً منها مباشرة: "فمنه، إذن، أخذت هذه الثروة التي يستعمل فائضها، إذا صدقنا أقوال الكم، في التخفيف عنه". فالمياوم شهد زيادة نفقاته قبل أن يرى ارتفاع أجره. وقد كتب لانفيه، في "رد على الحكماء الخساليين" (١٧٧١)، يقول: "أنتم تنظرون إلى ترف القني بوصفه مصدراً للحياة المرتزق. الأمر ليس كذلك بالمرّة، فحياة المرتزق هي التي يجب أن تصنع ترفهم. لقد حاكمتم، على وجه الدقة، كرجل يود لو أن غراً بضدي السواقي التي يتشكل منها، بدلاً من أن تكون السواقي هي التي تغذي النهر". والادعاء، من جهة أخرى، أنه يجب اعتبار البشر مشترين وليس مستهلكين هو مبدأ بشع "من حيث أنه يسيء إلى حياة هذا المياوم. فليس لديه ما يبيعه سوى تأجير ذراعيه الذي يمكن أن يستغني عنه يومين، ثلاثة أيام، وياع له خبز لا يستطيع أن يستغني عنه أربعاً وعشرين ساعة".

ولا يقول أحد أن إرغام الملاك على بيع قمحه بسعر لا يوافقه مسار بالملكية: فلانفيه، كنيكر ومايلي، لم يتردد في إعلان حد الدولة من حق للملاك في نتاج أرضه، باسم الحق في الحياة، أمراً مشروعاً. "لكل كائن حي صفة المطالبة بأغذية لأسنانه ومعدته. فواجبه الأول هو السهر على الاحتفاظ بقاته. وقد استطاع المجتمع تضيق هذا الحق، ولكنه لم يستطع

إنفاعة. ومن هنا يلبي، من جهة أولى، بالنسبة لمالكي الأشياء الضرورية للحياة، منعهم من الاندفاع بقوة حقوقهم ومبدأ امتلاكهم الحصري إلى درجة يعرضون، معها، للموت جوعاً من لا يملكون شيئاً، وبالنسبة للحكومات، من جهة أخرى، الالتزام بالسهر على أن لا يستطيع بخل بعضهم الإساءة إلى حياة الآخرين". وجاء في مكان آخر: "أول كل هذه للملكيات ملكية الحياة. فلا تعود هناك حقوق، ولا يمكن امتلاك حقوق، منذ أن يسيء إليها الجوع، وفي هذه الحالة للخيبة، ستمضي صرخات البؤساء لتستدعي الصاعقة لتفوز بهذه المخازن الخالية من الرأفة في الأرض إذا تمتعت إدارة مغالية في عملها في الدفاع عنها". وهو ما أثبتته، في ذلك العام، عام ١٧٧٥ "حرب الدقيق" وما كان عام ١٧٨٩، من حديد، مثلاً عليه. فمن العبث ادعاء تنظيم تجارة مادة ضرورية للحياة بالمبادئ التي تنظمها المنتجات الأخرى. وفي حالة الضرورة، تخصص الحبوب الجماعة وللألاك للزعم ليس سوى حارس عليها. "الجريمة هي أن يكون للمرء معدة ولا يكون لديه مال أبداً".

وقد ميز لانغيه أسباب الثورة التي تضرعت. "إنه لمشهد من أعجب للمشاهد أن لا يدير اليأس رؤوس هذه الجمهرة الهائلة من المخلوقات البائسة الذين لا يعلمون، عندما ينامون مساء، ما إذا ستكون لهم، في الغد، فرصة كسب ما يأكلون به عبيزهم". ولكن محاكمة المجتمع والتبديد هذه الحالة من اللامساواة القصوى والعذاب لا يترافقان بأي برنامج عمل. فلانغيه لا يشير بالثورة، بل بالتسليم. "الفلسفة التي تحمى (الفلاح) على الصر أعقل من تلك التي تشجعه على التمرد". لقد تبين لانغيه أهمية الزراعات الاقتصادية في مجتمع زمانه: فلم يستطع التصور أنه يستطيع التطور في بناءه. لقد حمد التاريخ عند المرحلة التي كان يخللها: فعلاقات اللامساواة الاجتماعية باقية، ويدور الأمر حول جعلها أسهل عملاً بتشريع يكورس، على كل حال، الاغتصاب واستغلال الإنسان.

وهذه تشاؤمية جذوية. فسجال لانغيه ضد مذهب معاصريه الليبرالية والسيطرة الوليدة للبرجوازية يتخذ صفة راجعة دون أن يخلو ذلك من صبغة سخرية: دفاعه عن الرق ضد العمل للأحرار. ولكن لانغيه أسهم، بنقده القوي للملكية، بتثنيده بشروط العمال، بتحليله الحسي لآلية استغلالهم، أكثر من مؤلفي المنظومات الأخلاقية والبناءات المجردة أو المخطط الطوباوية، في ضروب تقدم النقد الاجتماعي وفي زعزعة القيم القديمة.

### نيكر: وعي العلاقات الاجتماعية الحقيقية وتحليلها

كان نيكر (١٧٣٢-١٨٠٤)، بعد لانغيه، أعظم خصوم الفيزيوقراطية. وهذا موقف فريد من جانب هذا المصربي الجنيفي الأصل، مدير مالية المملكة، مزدري الاعتبارات الأخلاقية والطوباوية. فقد أظهر، بتفكيكه الآلية الاجتماعية وعمل القوانين الاقتصادية الذي وصفته "للرسة"، وبإلحاحه على التعارض بين حق للملكية و"حق الحياة"، حماسة خاصة في الإشارة إلى أمراض الطبقات الدنيا. فهي لا تنجم عن النظام الضريبي الذي ندد به الفيزيوقراطيون بقدر ما تنجم عن النظام الطبيعي الذي نادوا به.

ومنذ ١٧٧٣، ألح نيكر، في "الثناء على كولير"، على التعارض بين حق للملكية و"حق الحياة" مركزاً على اتجاه الملكية إلى التركز، وبالتالي إلى التفاقم المحسوس للمساواة الاجتماعية.

وقد كشف كتابه "حول التشريع وتجارة الجيوب" الذي نشر، بنجاح كبير، عام ١٧٧٥ عن مؤلف واعي للعلاقات الاجتماعية والصراعات الطبقة. وكان نيكر يمين، معرضاً بصانعي المنظومات، فيزيوقراطيين كانوا أم طوباويين، مساوئ تكريمن اجتماعي قائم على اللامساواة في الثروات وتلك الناجمة عن المنافسة الحرة وحرية العمل وحرية المرور. إن

هناك القليل من الحقائق التي تؤدي مناقشتها إلى سعادة الجمهور: وهذا يزيد في حدة القوانين التي تؤثر في رخائه بالدراسة. ولمسألة تجارة الحرب أهمية قصوى في هذه الدراسة.

وإذا كانت المساواة في الملكيات هي "النظام الاجتماعي الذي اعتنم، دائماً، أكثر الأنظمة مطابقة للهواء العام"، فالمساواة، مهما كانت موسفة، محترمة مع ذلك. وما أن تقوم اللامساواة "بطبيعة الأشياء نفسها" وتبقى عليها قوانين الإرث حتى تصارح بمخوعتان: الذين يعملون والذين يملكون، والأخرون يلزمون الأولين بالعمل إلى ما وراء الزمن الضروري لميشتهم. وقد وعى نيكرو عياً دقيقاً بؤس الأجراء وعجزهم وتبعيتهم الاقتصادية المحترمة. وقد أسس محاكمته، مبتعداً عن كل تجريد، على ملاحظة العلاقات الاجتماعية الواقعية.

ذلك أن الملاك يقصرون، بشراة لا حدود لها، أجر العامل على الضروري بالضبط. وبفضل استعمال النقد، استطاعوا أن يستسلموا، دون تعمير، لجشعهم الطاغى فعندما يقدر هذا العمل بالمال، فإن ذلك بعضهم من أن يتبينوا ما إذا كان الإنسان الكادح يستطيع، بهذا المال، الوفاء بحاجاته دائماً. فالملاكون يعززون، بالطبيعة نفسها، إلى زيادة أسعار المواد دون انقطاع مع كبح ارتفاع الأجور. فلدتهم السلطة على أن لا يعطوا لقاء عمل ما "سوى أصغر أجر ممكن، أي الذي يمثل أضيق الضروري". والارتفاع للوقت للجيوب "ضريبة بالهظة وشديدة تفرض، مؤقتاً، على كل العاملين لمصلحة كل المالكين". وفي معركة المصالح هذه، يضع الأجير في الميزان حياته وحياة أسرته، في حين يضع الملاك مجرد لحام لاغتائه.

وتتفاهم التبعة الاقتصادية بالتبعة الثقافية، إذ لا يستطيع الشعب الوصول إلى التعليم. "فضلاً عن هذا، فإذا استطاع ذلك، فربما تساءل عن أصل المراتب ومصدر الملكيات وكل المؤسسات التي هي ضده. ألم تصبح هذه

اللامساواة في المعرفة ضرورية للإبقاء على ضروب اللامساواة الاجتماعية التي ولدناها". إن على الدولة أن تتدخل لمصلحة الطبقات الدنيا: فقد نمل، على المدى الطويل، من القمع الذي يفرض عليها. "ليس الشعب سوى ليث يزار عندما يخشى على ما هو ضروري له".

ويدعى أن التضييق على تجارة الحبوب هو مناس يحق الملكية للقدس. ويرد نيكرو قائلا: "الملكية الوراثية قانون للبشر: وقد وضعت لإسعادهم، وقد أبقى عليها على أساس هذا الشرط... واليوم، بالذات، وقد أنشئت للملكيات بصورة لا رجعة عنها، فلو لم تكن معيشة الإنسان محدودة من جانب الطبيعة، وأمكن للملاكين أن يحولوا متعهم في استهلاك غذاء ألف من البشر، لما أمكن لامتيازات الملكية أن تصمد، ولما تأعرت القوانين التي تضمنها من التعرض للحرق". فإذا بقيت الملكية، فذلك لأنها لا تمنع، منأ مطلقاً، غير المالكين من العيش.

وليست القوانين التحريمية التي يندد بها باسم الحرية سوى "حماية الفقير من الغني... فهناك حريات يكمن، وراءها، استبعاد الكثرة، وتحريمات لا تستعمل إلا لتوفر لها ممارسة قدراتها وقواها". "الحرية والتجارة والأسعار والمال والزراعة وكثير من كلمات التجمع التي يراد إخضاع كل التركيبات الاقتصادية لها تحتاج، جميعها، لأن تخوى ضمن حلود عادلة". وندد نيكرو بتجريدات الاقتصاد السياسي الجاهلة للشروط والضرورات التاريخية. ويخلص من ذلك إلى القول: "لم يتم فعل شيء، بعد، تقريباً، من أجل طبقة أكثر للراطين عدداً. فسوف يمكنهم أن يقولوا: ماذا نمنا قوانينكم حول الملكية؟ نحن لا نملك شيئاً. وماذا نمنا قوانينكم حول العدالة؟ فليس لدينا ما نلحق عنه. وقوانينكم حول الحرية؟ فسوف نموت إذا لم نعمل غذاً".

وقد عاد نيكرو إلى مسائل الملكية والعمل في "إدارة مالية فرنسا" (١٧٨٤). "المرات في دخل الفقير المزبل عس مصغر حياته بدرجة من

القرب لهم، معها، المجتمع بكامله وتستحق، جوهرياً، مراقبة العاهل .  
ونيكرو مشغول، خاصة، بالتباين للتزايد بين الفقر والغنى، بين الترف  
والبؤس. فبقدر ما تكفي كمية معينة من العمل لإنتاج الأقسوت  
الضرورية، يصبح قسم من العمل نافلاً ويستخدم في إنتاج مواد ترف في  
قطاع إنتاجي آخر. ومواد الترف هذه تتراكم بين أيدي الذين يتصرفون،  
من قبل، بالعمل الزائد: فالتباين يتزايد قوة. "أرى طبقة من المجتمع يجب  
أن تبقى ثروها على حالها، تقريباً، دائماً، والملح طبقة أخرى تزيد ثروها  
بالضرورة".

وبعد هذا التنديد العنيف، تلهش الأدوية الموصوفة بخفوها. فهي توزيع  
حكيم للضرورة، تنظيم لتداول الحبوب، الفوت في حالة القحط: وهذه  
التدابير تحصل بمجرد الإحسان. فالنقد الاجتماعي لنيكرو يتسهي إلى  
الحفاظة: وهو ما مثل عليه مطولة "حول أهمية الآراء الدينية" (١٧٨٨).

وقد تبين لنيكرو، هنا أيضاً، أن النظام الاجتماعي بعيد عن كونه مختاراً.  
فقد عدد الأمراض الناجمة عن حق لللكية. "هذه اللوائيق، هذه  
التوزيعات، هذه التنوعات من القوانين التي تجلب الوفرة والراحة  
لبعضهم، والعمل والفقر للآخرين، كل هذا التشريع، أحمر، ليس جيداً  
إلا لعدد قليل من أصحاب الامتيازات". "أضيق الضروري البسدي هو  
السعر الحقيقي للعمل المتعب والشاق الذي يبدأ في فجر اليوم ولا يتسهي  
إلا لدى غياب الشمس". إنه مطول من القوة والقسر يشق، حصراً، من  
سيطرة القوة والنسر الذي يحمر الضيف على معاناته". ومضى نيكرو إلى  
درجة التأكيد بأنه "يمكن تصور نظام لتوزيع الثروات أنسب من أي نظام  
آخر للثروة العامة وقوة الدولة.

وهنا توقفت حرأته النقدية: على عتبة الاضطرابات الاجتماعية. فليس  
للحكومة، مطلقاً، "الحق في أن ترتب على هروها نصيب للمواطنين وأن  
تلجأ إلى السلطة لتعيين مقلره". والنظام الاجتماعي راسخ. إلا أنه يجب

مساعدة الفقراء على تحمل أوضاعهم. ويجب أن يتوصل الدين إلى ذلك بمساعدته الفقراء على قبول شرطهم مع دعوة الأغنياء إلى غوثهم. فالدين، وحده، يجعل قانون الأحرار مقبولاً بممارسته على هؤلاء وأولئك تأثوره اللطف.

وهذا تناقض حلي بين قوة التحليل ومحافظة النتائج العملية: "نداء إلى الدين كي يعظ بعضهم بالتسليم والآخرين بالصدقة. فالصراحة للعافاة لنقد مصير العمال والنتائج للشوومة للمساواة انتهت إلى إصلاحية تحول. وهذا ما نادى به نيكرو، أيضاً، في ربيع ١٧٨٩، ولكن الظروف كانت، آنذاك، ثورية، ونحن نعترف ما حصل.

### من الأفكار العامة إلى المطالبة

#### الفلسفة والطوباوية

عند منطف الستينات، وتأثر مركب من الفيزيوقراطية والروسوية، اكتسح الشاغل الاقتصادي والاجتماعي كل الميدان الفلسفي والأدبي. فقد طرحت على البحث سعادة البشرية إذ امتزجت اندفاعات الحساسية بالمشاغل الاقتصادية. كانت كلمات حالة الطبيعة، الطيبة الأملية للإنسان، المشاعية تفرض نفسها على كل الأجناس. وقد ذكر غريم، لياسف لذلك، بـ "عدد هؤلاء الفلاسفة التأمليين الذين تضاعفوا بصورة مذهلة جداً منذ عشرين عاماً". وذكر ميترا في "المراسلات السرية"، "هذه التأكيدات للكررة منذ ثلاثين عاماً في كل نشراتنا، تقريباً، حول الأخلاق والمساواة وقابلية الإنسان للكمال ومشاعية الخمرات".

من هو الكاتب الذي كان يتردد في العكوف على مصير الطبقات الفقيرة؟ فقد كان النضال ضد البؤس وإلغاء التسول والتشرد وإصلاح المستشفيات يثير أدباً واسعاً وشاحباً. ففي عام ١٧٦٩، كرمت الأكاديمية قصيدة باهتة لغوتتين هي "رسالة إلى الفقراء" ذكر للكسي

هاردي، في مذكراته، أنها حظيت بتأنيق قوي. وكانت خطورة التسول تحت بعض المؤلفين إلى التأكيد على حقوق الفقراء. فقد كتب الأب بودو، في كتابه: أفكار مواطن حول حقوق الفقراء الحقيقيين وواجباتهم" (١٧٦٥)، يقول: "مبدؤنا الأساسي هو أن للفقراء الحقيقيين حقاً واقعيّاً في اقتضاء الضروري الحقيقي لهم". ويطالب بنظام "كامل وعمام وأبدى للصلقة الوطنية". وفي عام ١٧٧٧، طرحت أكاديمية شالون قضية التسول في مسابقة خلقت أكثر من مائة مذكرة. إلا أن كل هذه الأبحاث حول وسائل تعلم التسول لم تتجاوز اقتضاء مساعدة فعالة من جانب الدولة ولم تكن تمضي إلى ما وراء الوسائل التقليدية للمحبة للمسيحية الموقفة، الآن، مع الإحسان. ويمكن أن نجد من وجهة النظر هذه، لدى عدد من المبشرين، سمات تسبق اشتراكية مسيحية كما يقول أليشتنرجيه. والعقيدة المسيحية حول حق الفقراء على الأغنياء تلقاهما، بتطويعات متنوعة، طيلة القرن، من "حياة الأغنياء والفقراء" لجورج دولافيل تيمري المنشورة عام ١٧٠٠ إلى "مدرسة السعادة" لسيفر دولافون الذي نشر عام ١٧٨٢. وقد اتخذت مزيداً من القوة لتندمج في الفكر الفلسفي. فقد هدف الأب ديجاردان، في "لوعظة حول الصدقة"، عام ١٧٨٤، يقول: "في مهد العالم، كان البشر، جميعاً، في المستوى نفسه، وكانت الثروات تجري من أجلهم بغزوة، وكانت الطبيعة الطيبة لأنبيائهم تتصاع لسعادتهم بمنحها إياهم، بالتساوي، الكوز النجمية داخلها". ولم تكف المساواة عن البقاء في نظر الخالق عندما ظهرت اللامساواة: الخيرات التي أنعم بها على الأغنياء ليست سوى وديعة بين أيديهم. وللفقر الحق في الحياة. وهذا لتأكيد نظري، ولكنه كان يستطيع أن يتخذ، في ظروف العصر، قوة ثورية.

إلا أن الطوباوية فرضت نفسها على كل الأضلاع، من الرواية إلى المسرح. وهي طوباوية ذات إطار جغرافي: فقد اكتسح للبلدان الأدبي

هنود وبورغين وأنكا وإيلينونين وصينيين وتايلنديين كانوا مثل فرس  
مونتسكيو، يتقنون المجتمع الأوروبي معارضين إياه بمرآة طباعهم  
وبساطتها. ومنذ رحلة بوغانفيل (١٧٦٦-١٧٦٩)، نازعت تاهيتي  
باراغواي اليسوعيين على قلوب للسواتين، وانتصرت بالنسبة لأنصار  
حالة الطبيعة. وعشية الثورة، ظهر التتر بنشر الأب أندريه "التتري في  
باريس" (١٧٨٨): فقد كان كرمابلي يؤكد "إن المرء ليس طيباً إلا في  
الغابات".

وهي، أيضاً، طوباوية ذات إطار تاريخي: فقد استمر، حتى الثورة،  
الإعجاب بالجمهريات القلمية التي كانت تعد نموذجاً للمجتمعات  
السعيدة. وقد استوحت للسواتية الطوباوية استحياء واسعاً من تاريخ  
سبارطة المصطبغ بالثالية: فطيلة القرن، لم يكن المجتمع السبارطي يعد  
نتيجة تطور تاريخي، بل خلق استخدم كل الأشياء لمشروع فيلسوف:  
سبارطة أو الطوباوية للتحقق. وقد رسم النمط رولان الطرب (١٦٦١-  
١٧٤١): فكل القرن رأى العصور القلمية من خلال كتبه. وقد كان  
رولان، بنشره كتابه "التاريخ القديم" (١٧٣١-١٧٣٨)، متحمساً  
لـ"المذهب الذي كونه ليكورغوس، هدف قسمة متساوية للأراضي بين  
للمواطنين ونفي البترف والبخل والدعوى والمناقشات كلياً". وفي الطرف  
الآخر من القرن، عشية الثورة، امتدح الأب بارتليمي، في "رحلة الفسق  
أنكارسيمس في اليونان" (١٧٨٨)، أيضاً، ليكورغوس لكونه قد حد من  
الملكية، مصدر الكثير من الشرور.

ولم يكن اللجوء إلى التاريخ إلا وسيلة للبيان. ومثل سبارطة ليكورغوس،  
ذكرت بـ"الأنكا، اعتباراً من الستينات، من جانب أنصار المساواة.  
وفي عام ١٧٦٣، قدمت على المسرح، "مانكو-كاباك، أول أنكا من  
بـ"وهي تراجليليا كتبها لوبلان دوغيه: وكانت، على حد قول  
باشومون، "نظام روسو موضوعاً موضع العمل". وعالج مارمونتيل

(١٧٢٣-١٧٩٩) الأفكار الرائعة في رواية تاريخية، "الأنكا أو تلميم إمبراطورية بيمو" (١٧٧٧)، وهو الذي كان قد أكد، في أوقات أخرى، كما في ييليزير (١٧٦٦)، استحالة المساواة وضرورة الحالة الاجتماعية الراهنة. وقد عرض مارموتيل، في روايته، بتعاطف، القوانين التي كانت تقسم الأراضي، بالتساوي، بين الشمس والأنكا والشعب، فيحصل كل واحد على نصيبه. "كان الإنسان، وقد جهزه وطنه منذ ولادته، يعيش غنياً من عمله ويرد، وهو موت، ما كان قد تلقاه". وكانت القوانين تستبعد الكسل والإملاق وتضبط الطباع وتؤمن سعادة الجميع. وبعد الفضيلة العامة أصبحت هذه القوانين، فوق ذلك، غير لازمة. وهنا، أيضاً، لدينا رؤية طوباوية ليست ثمرة البحث العلمي والتفكير النقدي بقدر ما هي ثمرة محبة الإنسان العاطفية في ذلك الزمان.

وبقيت الرواية الطوباوية أحد الأشكال للفضيلة للتفكير الاجتماعي. وكان فريرون قد ذكر، من قبل، في "رسائل حول بعض كتابات هذا الزمان" (١٧٤٩)، قائلاً: "لدينا روايات أخلاقية وفلسفية وسياسية بقدر ما لدينا من النوع الخفيف منها تقريباً". وكانت بعض الروايات تنحدر من "تاريخ السيفاراميين"، مثل "جمهورية الفلاسفة أو تاريخ الأحاوين" (١٧٦٨)، وهي رواية لمؤلف غير معروف تنسب، عامّة، إلى فوتونيل، وتتصف بشيوعية صادقة (خاصتي وخاصتك بمجھولتان في جزيرة أبحار، والأراضي تخص الدولة...). واقترحت روايات أخرى من "تيليماك" ووصف البتيك أو سالانت، مثل "الجزر المخطوطة أو مغامرات ماتيك وكليبول" (١٧٧٨) لموتونيه دوكلورفون.

إن كل هذا الإنتاج الروائي يشحبه أنتم الرواية القصيرة ذات عطر جزيرة بعيدة التي أوحى بها لورناردان دوسان بيمو (١٧٣٧-١٨١٤) الحنين إلى حالة الطبيعة وبمجرد الإحساس بالطبيعة أيضاً. وكان إطار "بول وفرجين" وهي وصف شاعري لاضطرابات الراهقة، الطبيعة التي كانت

مشهداً سلمياً ومعلماً ممتازاً: فهي تهيئ البشر للخير وتحثهم على المساواة. "أردت أن أجمع إلى جمال الطبيعة بين اللذات، جمال أخلاق مجتمع صغير. وأخذت على نفسي، أيضاً، أن أوضح، فيها، عدة حقائق كبرى بينها التالية: السعادة تقوم على العيش بموجب الطبيعة والفضيلة". ولا شك في أنه لم يعد في الإمكان، الآن، الوصول إلى العصر الذهبي. وبناردان اقترح، على الأقل، العودة إلى حياة طبيعية وبطريقة قادرة على أن تعيدنا، جزئياً، إلى حالة البراءة البدائية، بعيداً عن مجتمع سبق لروسو أن ندد بحفافه وعقمه. ولم يكن لعدن هذا الحلم أن تكون إلا جزيرة: جزيرة روبنسون كروزوييه، جزيرة عدة رحلات خيالية، ومدن طوباوية، وكذلك جزيرة روسو، أيضاً، جزيرة سان ييم في الزهرة الخامسة من "أحلام متوه منفرد". وهي أسطورة "الجزيرة المسحورة": جزيرة، عالم مغلق، مكان الطوباوية للمصطفى، محاصرة، من كل جهاتها، بالمياه، في معزل عن كل عدوى اجتماعية، حيث لا شيء يعترض الاندفاعات الكريمة والطموحات اللامتناهية. وقد كتب بناردان، في ٢٨ تشرين الأول ١٧٧٩، ما يلي: "لو أسعدني الحظ إلى درجة كافية لأن أجمع مائة أسرة غير عظيمة وأردها إلى قوانين الطبيعة في جزيرة في بحر الجنوب، فإني كنت سأفضل بحدي ألف مرة على محمد كورتيز". وقد صور بناردان دوسان ييم هذه الطوباوية التي لم يستطع عيشها في رواية "أركاديا" التي لم ينجزها.

إن هذه الطوباوية، طوباوية تمجيد عصر ذهبي منقضى، وخاصة الطوباوية ذات الصيغة القديمة، امتداح الجمهوريات القديمة التي أعطيت صورة مثالية، قد جرى التنديد بها من جانب أنصار التقدم العقلاني، مثل شامتلوكس وكوندورسييه.

فقد نشر شامتلوكس (١٧٣٤-١٧٨٨)، عام ١٧٧٢، كتاباً بعنوان "حول البناء العام أو تأملات في مصر البشر في مختلف عصور التاريخ".

هل كان البشر أسعد، سابقاً، منهم في أيامنا؟ المؤلف لا يرى ذلك. " أي قلب هو ذاك الذي لا يستولي عليه الرعب، ما لم يكن متلفعاً بجمود الدراسة للثلث، أمام رواية طباع السبارطين؟". لقد استلخدم شاستلوكس التاريخ ليوضح سحر الشعوب نحو مزيد من العقل والسعادة، مبيناً، على هذا النحو، أن "الحالة الاجتماعية قابلة، فعلاً، للتحسين". والتاريخ هو، في جوهره، تاريخ ضروب تقدم العقل البشري. إن حقوق الإنسان ومحبة الإنسان مدلولان حديثان طوَقهما روح الفلسفة الجديدة. والمساواة أمر يوسف له، ولكنها محتومة. الشيء الوحيد الذي يبقى ممكناً هو المساواة التي لن يقصر التقدم البشري، وعمل القوانين الحُر، عن استجرائها: فشاستلوكس يؤمن بقدره للشرع.

إلا أن هذه الرؤية المتفائلة للتاريخ لم تكن تحجب عن شاستلوكس نواقص المجتمع الذي كان يعيش فيه: فقد استخلص من نقد العلاقات الاجتماعية القائمة، كما من التأمل التاريخي، نتائج تشر بنظرية فضل القيمة لدى ماركس. "لا يوجد دخل صاف إلا في كل مرة يوجد، فيها ما يرغب البشر على أن يعملوا إلى ما بعد الوقت الذي خصصوه لاستعمالهم الخاص". فالدخل الصافي يقلس بالعمل الزائد. ولكن هذا التصور للعلاقات الاجتماعية لا يتلمج في نظرية عامة للتطور الاقتصادي. فشاستلوكس ينهي التاريخ عند انتصار العقل، عند رؤية طويلة الأجل لنظام اجتماعي عقلاني راسخ بعد الآن.

وقد وجدت تفاؤلية أتباع التقدم العقلي لدى كوندورسييه (١٧٤٣-١٧٩٤) في كتابه "رسالة فلاح من بيكارديا" (١٧٧٥). فقد سخر، فيه، من كل المؤسسات للشاعية التي فرضها اليسوعيون على هنود الباراغواي، وهاجم أفكار لانغيه وتيكر حول التنظيم في كتابه "تأملات حول بحارة القمح" (١٧٧٦). وقد أكد، في كتابه "حياة تورغرو" (١٧٨٦)، ضرورة حق للملكية: "القوانين تنظم طريقة ممارسة هذا

الحق، ولكن القوانين ليست هي التي ترد منها". أما بالنسبة للمساواة في الخمرات في سبارطة، فهي لم تكن ممكنة إلا بفضل الرق (ملاحظات متضمنة في الطبعة الكاملة لمؤلفات فولتير). وهي مرغوب فيها، ولكن ذلك دون للسلس بأسس النظام القائم: "فإلى الإبقاء على المساواة أو إعادتها... دون الإضرار بحق الملكية يجب أن تنح كل القوانين للندية". ("حول تأثر ثورة أمريكا في أوروبا"، ١٨٦٤). وكوندورسييه، مثل شامتلوكس، يمين موضع هذه الرؤية لمجتمع عقلاني، أحسراً، لا تناقض، فيه، للملكية والمساواة، في مستقبل بعيد: سوف ينتهي التاريخ إلى انتصار العقل. وهذا الإيمان بالتقدم وهذه الرؤية للفتاة أملياً على كوندورسييه، خلال الحظر عليه في السنة الثانية للثورة، كتابه الذي لا ينسى، "مخطط لوحة تاريخية لضروب التقدم للمتابعة للفكر البشري".

### النقد الاجتماعي والطوباوية عشية الثورة

انطبع سنوات الثمانينات التي سبقت الثورة بفيض من النقد بلغ ذروته في حملة انتخابات "الطبقات العامة". إلا أنه يجب أن نشير إلى الطابع المحدود للنقد الاجتماعي في حملة هذا الإنتاج: فقد انصب، جوهرياً، على إلغاء الامتياز الأرستقراطي وبلوغ المساواة للندية. ولم يكن هناك، لدى معظم المؤلفين، أي ظل انقلاب في مبدأ المجتمع. ولا شك في أن الشكاوى ضد اللامساواة كانت غزيرة: فقد كانت موضوعاً رائجاً، ولم تكن مضي إلى ما وراء ذلك. فقد تشكل ما يشبه محزناً مشتركاً للفكر النقدي. واعتبرت الملكية، عامة، حقاً مدينياً خالصاً، وبالتالي خاضعاً لقوة الدولة. فقد كتبت مجلة "مركور دو فرانس"، في تموز ١٧٧٩، تقول: "لا توجد أية ملكية في حالة الطبيعة، فكل شيء، فيها، مشترك، كل شيء، فيها، للجميع. وعلى العكس من ذلك، فإن البشر يتخلون، في الحالة الاجتماعية، عن مشاعية الخمرات ويخضعون للقانون للندن الذي

يخلق، إذ ذلك ملكيات ويوزعها وينقلها على هواه". إلا أنه لم تكن تنجم عن هذه للبادئ أية نتيجة ثورية. وكان الذين تجاوزت هجماتهم ضد الملكية والامساواة للمواضع العامة نادرين. وكان أندرو منهم، أيضاً، أولئك الذين نادوا بحمل مساوئي أو شيوعي لأراض المجتمع. لقد كانت الملكية في قلب المسألة. ولكن هذه الأعمال غالباً ما بقيت، وكانت مكتوبة بنسوة عنيفة وشكل يمكن أن يبدو هداماً، تأملأً خالصاً، وبقيت وجهة النظر أخلاقية في جوهرها. وما كان ذا دلالة، في هذا الصدد، هو منشورات الجوروندين للقلبطين، بريسو وكارا.

كان نقد المجتمع، بالنسبة لبريسو (١٧٥٤-١٧٩٣)، أساساً لنقد التشريع الجنائي. فقد نشر عام ١٧٨٠، مؤلفاً متأثراً، دون شك، بكتاب "مطلول الجرائم والعقوبات" لبيكاريا (١٧٦٤) أحدث بعض الضجة إلا أن لا يمكن المبالغة في أهميته: "إنما فلسفة حول حق الملكية والسرقة منظوراً إليهما في الطبيعة والمجتمع". وقد انصب بريسو على نقد القوانين الجنائية بقوة وعلى بيان عدم إمكانية معاقبة السرقة بالموت، فأكد أن الملكية والسرقة لم تكونا موجودتين في حالة الطبيعة. فلا يمكن، إذن، في حالة المجتمع، معاقبة السرقة كجريمة ضد الحق الطبيعي. "لقد اقتضت من أبحاثي، بأنه كانت لدينا، حتى الآن، أفكار خاطئة حول الملكية الطبيعية، وبأن الملكية للدينونة كانت عكسها وبأن السرقة التي تنصب على هذه الأسمرة لا ينبغي أن تعاقب، أبداً، حين تلغى إليها الحاجة الطبيعية". وكان بريسو يقيم الملكية على تلبية الحاجات الطبيعية: "الحاجات، إذن، هدف الملكية ومنهها معاً". وليس للإنسان الحق إلا بما هو ضروري. فلا يمكن لحق الملكية أن يسمح "بأكل طعام عشرين رجلاً في حين تكفينا حصاة واحدة". "لا ملكية حصرية في الطبيعة، فهذه الكلمة مشطوبة من قوانينها. وهي لا تسمح، أيضاً، بالتمتع بالحصري بالأرض أكثر من سماحها بمثل هذا التمتع بالهواء والنار والماء. هذه هي الملكية

الحقيقية، الملكية للخدمة... وهذه الملكية هي التي يستطيع، بموجبها، هذا المجتمع البائس أن يأخذ، أن ياتهم هذا الخبز الذي هو له لأنه جائع. فالجوع هو سند ملكية". فلا يمكن للملكية، إذن، أن تعد حقاً طبيعياً، وبالتالي غير قابلة للتقادم. إنما "اختراع اجتماعي يجرح حق الطبيعة كلياً. وقد كان الانقلاب كاملاً من حالة الطبيعة إلى حالة المجتمع". السارق، في حالة الطبيعة، هو الغني، الذي لديه نافل. أما في المجتمع، فالسارق هو الذي يأخذ من هذا الغني".

وعند هذه النقطة، توقف بريسو ليخلص إلى مجرد إصلاح القوانين الجنائية. "فلندافع، إذن، عن الملكية المدنية، فلنقم بحمايتها، إلا أنه يجب أن لا نقول أن أساسها موجود في الحق الطبيعي، إلا أنه يجب أن لا نعين الطبيعة بتعذيب من يتهكون حق الملكية هذا بذريعة زائفة هي أنه حق مقس". فعندما يجوع الإنسان، يحق له كل شيء: "إنه لا يسرق، أبداً، حين لا يفعل ذلك إلا لتلبية مشيئة الطبيعة". أهو تقييد للسرق؟ يرد بريسو، في مذكراته، قائلاً أنه مجرد "تضخيم تلميذ"، "أحد هذه المفارقات التي يدعيها للتحريين شاب مبتدئ في سلك الفلسفة يسعى للابتعاد عن البدروب للطروقة". وهكذا ردت آراء جريئة، ظاهراً، إلى أبعد أصح. وفي عام ١٧٨١، استعاد كتاب "نظرية القوانين الجنائية" الأساسي من "أبحاث فلسفية" ("السرق جريئة مجتمع") ليصل، هو الآخر، إلى هذه النتيجة العملية الوحيدة التي هي أن القوانين ضد السرق يجب أن تصلح.

أكان ذلك ظهوراً مسبقاً لمباراة "الملكية سرق" للروادونية؟ إننا نميل، مع أليشتريه، إلى كوننا "مضالاة لغوية" تشو، مرة أخرى إلى إلهام النقد الاجتماعي في نهاية قرن الأنوار.

وكون أفكار بريسو هذه حول التشريع الجنائي في علاقاته بمسألة الملكية، العنيفة في نبرتها وللعقولة في استنتاجها، لا تتخذ، آنذاك، أي طابع

استثنائي تهرن عليه، أيضاً، "خطة التشريع الجنائي" (١٧٨٠) لما را الذي كان، في ذلك الحين، صديقاً لريسو، وهي خطة متأثرة، بدورها، بمطول باكاريا، ولكنها جنوية في تنديها بالطابع الطبقي للعالة والقوانين والدولة والملكية. وكانت تلك، من قبل، نبوة جريدة "صديق الشعب". "فلهلك، إذن، أخيراً، هذه القوانين التصفية للصنعة لسعادة بضعة أفراد وعلى حساب الجنس البشري، ولهلك، أيضاً، هذه التمييزات البشعة التي جعلت بعض طبقات الشعب عدوة للأخرى وكون الكثرة يجب أن تحزن القلة و القلة يجب أن تخشى سعادة الكثرة". لقد كان مارا، كريسو وكثيرين غيره، يربط بين الملكية والحياة. "حق التملك ينبع من حق الحياة: وهكذا، فإن كل ما هو ضروري لحياتنا ملك لنا، وما من شيء نافل يستطيع أن يخلصنا بصورة مشروعة في حين ينقص آخرين الضروري. هذا هو الأسس للمشروع لكل ملكية، في حالة المجتمع وحالة الطبيعة".

والنقد الأساسي نفسه للدول الملكية نجده في "منظومة العقل أو النسي الفيلسوف" (١٧٨٢). وقد كان المؤلف، كارا (١٧٤٢-١٧٩٣)، الجمهورندي القبل ثائراً، كما يقول صحتي من ذلك العهد، ضد أكثر المؤسسات ضرورة لنظام المجتمعات، لأمن الأفراد، للمحافظة على الملكيات. فالقوانين، إذا صغنا كارا، تحدد الملكيات لكل واحد حماية، على كل حال، حصراً وصراحة، أغنى الناس: فهي تأمر الأفقر والأضعف بزراعة الأرض التفضية الآخرين. وهي تمنع، بانتظام، من يموتون جوعاً من الشكوى ومن طلب الخبز". ولا يمكن أن تكون العودة إلى الحق الطبيعي البدائي موضع بحث. فالحق الطبيعي الثاني الذي ينظم المجتمع الحالي يصادق على اللامساواة. فيجب، إذن، تأسيس حق طبيعي "رئيسي، إيجابي وكامل، بصورة خاصة، على مدلولي المساواة الأخلاقية والملكية العقلية". والملكية للعقولة (يستعمل كارا، في موضع آخر،

تعمير الملكية الكالية): "هي القدرة على التمتع بالزوايا التي جلبها العمل والصناعة لكل عضو من أعضاء المجتمع". والحق السياسي، بالطبع، ليس مجرداً على أن يضمن لفرد خاص ملكية شيء ما خلاف ما يجب أن يشكل الضروري المطلق له". إلا أنه لم ينص على أية وسيلة عملية للوصول إلى هذا المجتمع الذي "لن تعود المساواة الأخلاقية، فيه، مسألة" وحيث "سوف ينظم توزيع الثروات بالإنصاف التوزيعي وليس بقوة مستبد". والنداءات للمرد ("لديهم سواعد، فإذا كانوا لا يستطيعون استعمالها في زراعة حصة من الأرض يملكونها، فليستعملوها في تطهير هذه الأرض من الوحوش التي تلتهمها") تتحول إلى مواعظ: سيأتي الزمن الذي ستتحده، فيه، إذن، أسرة البشر الكريمة ولا تكون، فيه، سوى مجتمع واحد". وهنا، أيضاً، طلاق بين الفكر النقدي والإرادة العملية.

#### حلة الطبقات العامة: المطالبة المساواتية

عشية ثورة ١٧٨٩، تجمعت تيارات النقد الاجتماعي في تخمر كثيف يعلن عن أزمة جديدة. كان تائمر روسو يسود سيادة واسعة. فـ "كتاب التعليم الديني للمواطن" (١٧٨٨) لـسيج، و "سعادة البشر البدائية أو الأحلام الوطنية" لأوليب دوغوج (١٧٨٩) استعاد هجمات جان حاك أو أحلامه. وما كان أكثر دقة هو النقد الاجتماعي في "حياة وشكاوى فقير مسكين لاستخدامها كيفما يرد في مجلس الطبقات العامة القادم" (١٧٨٩)، أو في دفتر الفقراء" (١٧٨٩) للمؤلف نفسه الذي كتب "موجزات الآراء العامة لمن لا يملكون شيئاً". وقصة الفقير المسكين نقد مر للمجتمع. "ماذا سيفعل المياوم الفقير بقوانين الملكية؟ إنه لا يملك سوى ذراعيه وهو لا يملكهما، أيضاً، إلا بصورة وكيكة جداً". فالنقد يتوجه، فعلاً، إلى النقد والكتبة اللذين يحفضان الحاجات إلى يد عاملة وبجرمان الأجراء من العمل. "هل يمكن الشك في أن هذه الاختراعات هي الأولى،

في الأرياف، التي هبطت بأحور الإنسان الكادح؟. والحق في العمل والحق في العيش هو ما كان يطالب به، أيضاً، لامبر الذي رسم خطة نظام للفقراء. "لا أمل في نظام للأشياء مستواصل، فيه، للورسات الاجتماعية في أن تكون انتهاكاً صريحاً للحق الطبيعي حيال القسم الأكبر عدداً والأكثر كدحاً من الأمة". ("دفتر الفقراء"، ١٧٨٩).

وضمن هذا الخط، كانت أقوى مطالبة هي مطالبة "دفتر الطبقة الرابعة، طبقة للياميين الفقراء وللعاقين وللملقين إلخ...، طبقة غير المحظوظين المقدسة" (١٧٨٩) الذي كبه دوفورتي دوفليه. فالجتماع ليس مصنوعاً لضمان المحافظة على الملكيات فقط، بل، أيضاً، ليعوض عن انعدام الملكية لدى الفقراء وتأمين السعادة العامة. وواجبه حماية الأضعف أكثر من الأغنى. والطبقة الرابعة، وهي الأولى في نظر الإنسانية، لا تملك شيئاً مع إسهامها أكثر من الأخرى: فيجب علاج هذا الظلم الاجتماعي. "وعند ذلك، سيكون للعقوبة الفرنسية التي تستلهم أقوى العواطف، عاطفة الإنسانية، المجد الخالد، محمد اكتشاف بعض الأسس الأخلاقية الجديدة من أجل مجتمع أفضل تنظيمياً، بحيث لا تكون، أخيراً، الملكية واليسر، وخاصة السعادة التي تجلبها الحالة الاجتماعية لعدد من الأفراد، مبنية، أبداً، على نسيان عدد كبير من البشر واضطهادهم الإجرامي وإملاقهم وبؤسهم وموتهم".

كانت الطبقة الرابعة، في نظر "فلاح انزوى بتأثير الشيخوخة والإعاقة" الذي هو، في الواقع، ريتيف دو لايروتون، في "أقوى الكراسات، طبقة الفلاحين في الطبقات العامة" (١٧٨٩)، هذه الطبقة كانت طبقة الفلاحين: وهذه نظرة بديهية في فرنسا ريفية في جوهرها. فيجب على التشريع أن يمجزئ الثروات الخاصة ويلقي الترف "ويضاعف العمال في الأعمال الضرورية والإنتاجية"، و"تنظيم استعمال الثروات" و"وضع قانون يلزم كل مواطن بالإعلان عن وسائل عيشه سنوياً".

وفرضت وقائع العصر الزراعي نفسها، أيضاً، على مولف نشرة مظلة أشار إليها أ. ليشتنبرجيه وعشر عليها اليوم: "ضرورة وضع قانون زراعي وتأمين معيشة الفقراء وإصلاح الكهنوت والدستور العسكري ووسائل ذلك" (١٧٨٩). وقد انتقد المؤلف القريب، بلوحة كافية، في بعض أفكاره من "تأملات" غوسلان تركيز الملكيات وامتدح الإنتاج الصغير لينتهي إلى قانون زراعي يحدد من الملكية بصيغ متنوعة. "من الاعتراف به أن الأرض الكبيرة ستكون أفضل زراعة وتشغل المزيد من الناس إذا كانت مقسمة بين أسر عديدة منها حين تكون بين أيدي مزارع واحد".

هذا "المجتمع الأفضل تنظيمًا" الذي كان ينادي به دوفورتي والذي جرى تخيله، في أغلب الأحوال، بسبب وقائع الزمان وضروراته، على صورة زراعية، كان بعضهم عشية الثورة هذه، يحسون أنه يجب أن يتخذ شكلاً شامعاً. ومن بين هؤلاء ريتيف دو لا بروتون وبابوف. وكان ينبغي لاختبار الوقائع أن يكون حاسماً، هنا، وأن يميز الانقسام: ففي حين تحول ريتيف إلى معاداة الثورة، جمع بابوف، دون أن يخلو ذلك من تناقض، بين الحلم الطوباوي والنشاط اليقضي. وبابوف، وحده، هو الذي انحرف، تحت ضغط الممارسة الاجتماعية، في الطريق الثوري حقاً.

### ريتيف دولابروتون: الحيرة المعاشة والتهاج الملل الأعلى الطوباوي

ليس هناك، بين النقاد الاجتماعيين والطوباويين في نهاية القرن الثامن عشر، وجه أكثر أصالة من وجه ريتيف دولابروتون (١٧٣٤-١٨٠٦). كان "أحد أمن عمالقة مسبك جان جاك" عل حد قول غريم. و"رومو الوحل" هذا الذي لم يجبه المجتمع الراقى والأدب الرفيع في زمانه يستحق الانتماء، هنا، بسبب اللوحة الحقيقية التي قدمها عن بسطاء زمانه وبآرائه التي جمعت النقيضين: التطلع إلى الماضي والاستباق للمستقبل.

أكثر منه بسبب راياته ذات الصبغة الأخلاقية والتزوع الشبقي. لقد تحولت الرواية الواقعية للحياة اليومية، مع ريتيف، إلى سلاح للنقد الاجتماعي. والوجه الذي يحكم، عليه اليوم، بأنه "لا أخلاقي" من مولفاته كان ينظر إليه بطريقة مختلفة تماماً من جانب المعاصرين الذين كانوا أكثر حساسية لقوة التلديد النموذجية. وقد أعطى ريتيف الجماعة الريفية التقليدية، حيال مجتمع زمانه، صورة مثالية. وإذا أمكن لبعض أفكاره أن تبدو غريبة، فلها كانت، مع ذلك، تستيق بعض سمات القرن التاسع عشر أو إصلاحاته.

وتقدم مؤلفات ريتيف دولا برتون التي لا تخصي، في كثير من الوجوه، طابع ترجمة ذاتية.

لقد عاش ريتيف الذي ولد عام ١٧٣٤، في ساسي، السنوات الأولى لفلاح فقير. وفي عام ١٧٥١، وقد بلغ السابعة عشرة من عمره، غادر ساسي إلى أوكسبر حيث دخل، كمتدرب، في خدمة صاحب مطبعة. وبعد أربع سنوات، وصل إلى باريس. إن هذه القطيعة، الانتقال من القرية البورغونية إلى المدينة، ثم إلى العاصمة ذات أهمية حاسمة: فقد تبلورت ذاكرة فلاح القلعت جنوره، واكتسبت الصفة المثالية كسل ذكريات الطفولة والمراهقة وتكونت أسطورة الحياة الريفية التي سيطرت على عمل ريتيف. ويبدو أن الجماعة الريفية قد بلغت، في هذه المنطقة البورغونية، نقطة توازن حوالى منتصف القرن الثامن عشر: وفي هذه المرحلة انفصل المراهق عنها. يحتفظاً بذكرى "كمالها" غير القابل للزوال. ومع السنين، تشوهت الذكرى وزادت تمهلاً. ويقدم كتاب "حياة أبي" (١٧٧٨) لوحة الحياة في ساسي، أثناء مرحلة ريتيف، تحت علامة مزدوجة، علامة الله الروحية وعلامة الأب الزمنية. وكانت تلك صورة فردوس الطفولة المفقود: كان تسلسل مضبوط ينظم الحياة الاجتماعية، وكان كل واحد يلتزمه إذ كان التسقي الإجمالي يضمن لكل منهم أمنه.

وكانت الكنيسة في مركز الحياة المشتركة بوصفها سلطة تقليدية. وكانت تسهم بطقوسها، في وحدة الجماعة. ولا شك في أن الحياة كانت قاسية. ولكن الإنسان الذي تظمه شبكة التقاليد والالتزامات كان يجهل العزلة: كان يستطيع أن يعرف الأخوة مع "سكان القرية نفسها الذين يجتمع بهم كل يوم أحد، كأ أسرة واحدة، في بيت عمل النعمة ويأكل، معهم الخبز الذي يباركه الكاهن والذي يوزع كعلامة تواصل وأخوة".

وريتيف للتدرب في أو كسمو وعامل للطبعة في باريس، الراعي لقيمته، دخل، الآن، وسطاً مجهولاً منه، وسط الشعب المديني البسيط، ومسط الأحرار، وهو عالم جديد في أوج تكوينه. وبما أنه عاش بين الفقراء، مع احتكاكه بالتدرب، فقد صدمته نتائج اللامساواة.. واتجاهه النهي الأخلاقي أراه، هناك، أصل الرذائل. وسرعان ما بدلت المدينة لريتيف عكس القرية للطلق. فالإنسان للنتزع من أرضه مقتلع الجنور فيها. وهو يعيش خاملاً، منقولاً إلى تربة جديدة لا تناسبه. فالقرية كانت تشكل مجموعة إنسانية متلاحمة، عضوية حية وقرية. أما للمدينة، فلا توفر للفرد أية إمكانية استناد إلى جماعة. فهو، لأنه معزول، متروك للاستياق دون هدى.

وريتيف الذي صدمته للمدينة، حتى ولو كان قد غاص، فيها، فيما بعد، بتلذذ وترك عن باريس أوصافاً طويلة ومشوقة، عمر عن هذا الوضع الجديد بتعصبات أخلاقية. فالمدينة، وهي طباق القرية، تمثل الفساد الحقيقي. للمدينة تصبح "الشر"، والقرية تصبح "الخمر". "آه يا أبناي! فليق في أكواعنا ولا نسجن، أبداً، للخروج من الجهل السعيد لمتع للندن الكبيرة. إن الرذيلة تطهيرها مذاقها، وعلم التدوين يحرض على الاستسلام لها، والجريمة توفر مولدها". وهذه نتيجة موجبة للعمرة لرواية "الفلاح للفسد أو أخطار المدينة" (١٧٧٥).

والدين، وحده، ناجع للمساعدة على تحمل هذا اليأس. وكان ريتيف يحس بنفسه مليئاً بالاحترام حياله. فهناك اللجوء إلى الدين، وكذلك إلى الطوباوية المتقدمة. وضمن هذه الاستعدادات الذهنية ولدت أولى آراء ريتيف الاجتماعية. فـ"الفلاح المفسد" تنتهي بمشروع جماعة ريفية.

وقد تجذرت أسطورة الحياة الفلاحية في عمل ريتيف في برهة دقيقة في التاريخ، وتأطرت في واقع حي. وهي ليست تجريداً لحالة الطبيعة، وصف مصطبغ بالمثالية، دون شك، للجماعة الريفية، وثيقة تاريخية حقيقية زادها إثارة للمواجهة مع الحياة المدنية وشروط الأجراء للوصوفين، بدورهما، بانتباه. وهكذا يرد الريف، باستمرار إلى المدينة، وترد المدينة إلى الريف: فلا يمكن لأحدهما أن يفهم دون الآخر. إنها الأسطورة والواقع، وفي القلب هناك الرجل، ريتيف الذي كانت شخصيته تتكون بهذه المواجهة المستمرة. ومن هنا جاءت أهمية "السيد نيكولا أو القلب الإنساني المكشوف" (١٧٩٤-١٧٩٧). لقد عاش ريتيف دولابروتون، بكثافة، هذه المرحلة الأخيرة من تاريخ العقود الأخيرة من العهد القديم: التوازن بين البنى الريفية الجماعية التقليدية، عشية قطيعتها، وبقطة عالم المدن الجديد.

ولكن ريتيف لا يستطيع الاكتفاء بالتثديد بلذائعات المدن وبصرعات حول المخططات البشر. فيحب تنويرهم، تربيتهم. وأي سلاح أفضل من الكتاب؟ وريتيف الذي كان عامل مطبعة يعرف ذلك جيداً. وبما أنه كان ينضد كتبه، مباشرة وبسهولة وخصوبة لا مثيل لها، فقد نشر أكثر من مائتي مجلد. ونقله الاجتماعي اكتسب دقة بين "الفلاح المفسد" (١٧٧٥) و"الاكتشاف الجنوبي" (١٧٨١)، وأكثر من ذلك، أيضاً، في "المخطوط" حيث تفتح عشية الثورة. وجرى اجتياز المخطوة من النقد إلى الطوباوية. ولكن النظرية الشيوعية التي رسم ريتيف مخطوطها الكبرى ليست تجريداً خاصاً: فقد كانت تنطلق من الواقع، من التجربة المعاشة.

ولا شك في أن عدداً من مشاريعه يبدو مغالياً، وفي أن خياله غالباً ما يبدو هذياناً. ومع ذلك، فقلب نظامه مأخوذ من الواقع: فإعادة بنائه الاجتماعية صورة مطورة ومحسنة للجماعة الريفية. وهنا تقع أهميتها الحقيقية وأصالتها القوية.

وأول خطوة تشارك تخيلها ريتيف معروضة في الرسالة للماتين والمسيح والثمانين من "الفلاح للفسد": "نظمت قرية مشتركة". إن ريتيف يفترض أن أسرة إدمون الفلاح الذي أفسدته الحياة غر الصبغة في المدينة، تنبني تنظيماً جديداً. "سوف تنظم القرية بموجب نموذج فلاحي الأوفرني للتجديدين": ذكرى الجماعات للكمونة. فحول كنيسة ومدرسة ومنزل، وفي بيوت متشابهة جميعها، يعيش أعضاء الجماعة ضمن مساواة تامة في الخيرات والثروة. الأهرامات ومخازن الحبوب مشتركة، وكل واحد يحمل إليها ما ينتج. "لن يملك كل واحد سوى أثاث بيته وبياضاته وثيابه، وستكون متشابهة للجميع! ولن يكون هناك من اختيار سوى اختيار اللون والتفصيل". "وسوف تقوم للشاغل على عمل الأرض، على المحراث أو في الكروم. وسيقوم الجميع بالأشياء نفسها، في الوقت نفسه، وفي أنسب وقت لهذا الشيء". والحياة الاجتماعية منظمة بدقة، فيدخل ريتيف في تفاصيل كثيرة حول الدين، حول الزواج الذي يمكن أن يكون "على أثر ميل من الشاين" ... "انظمتنا بجمعنا أسرة واحدة بمشاعرة الخيرات"، وهي تتوصل، على هذا النحو، إلى حماية نفسها "من علوى للندن المحترم والبروس الذي يستشعر أكثر مما ينبغي في الأرياف" معاً.

وقدمت "مدرسة الآباء" (١٧٧٦) نوعاً من التعليق على التخطيط السابق. فقد وسعت، فيها، الأفكار نفسها مع بعض تاملات من مستوى أعم. وهنا، أيضاً، كانت تؤكد، باعتراف ريتيف نفسه، ذكرى جماعات الأوفرني. وفي قصة "العشرين زوجة والعشرين شريكاً" للنشورة في مجموعة "للماصرات" الضخمة، كان ريتيف يكيّف شراكة من النوع

نفسه مع الحياة اللدنية وأصحاب اللهن. "لن يستطيع أحد أن يمتلك، حصرياً، أدق شطر من نتائج عمله": وهي وسيلة "قادرة، وحدها، على إعادة عصر ذهني إلى الأرض".

ويتوسع المنظور مع "الاكتشاف الجنوي". فقد كانت أنظمة قرية أودون، وهي خاتمة "الفلاح للفسد"، تجعل كل شيء مشتركاً. ولكن هذه الشيوعية كانت محدودة بأمرة من نموذج بطروكي. أما في "الاكتشاف الجنوي" من قبل رجل طائر أو المتألمة الفرنسية" (١٧٨١)، فإن شيوعية ريتيف التي ما زالت طوباوية، بل وساذجة، تتجاوز سعادة أسرة واحدة إلى سعادة الجنس البشري. فقد نظمت، الآن، جمهورية كاملة حسب للبائى الشيوعية. فكل شيء لدى الليغاتاغونين، في الجهة الأخرى من أوروبا، كل شيء مقلوب، وبالتالي كامل. ومن بين القوانين الأساسية ما يلي: "فليعمل كل شيء بصورة مشتركة بين متساوين... فليعمل كل واحد للمصلحة العامة... فليسهم كل واحد، فيها، بالتساوي". "دون المساواة الكاملة لا وجود، أبداً، لفضيلة، لا وجود، أبداً، لسعادة". وبعد "الاكتشاف الجنوي"، جاءت "رسالة قرد" مولود من امرأة وقرد: وهي نقد لاذع عنيف للمجتمع والملكية. فهذا القرد يقرر "إنسان روسو" ويرى أن النظام الاجتماعي للمستند إلى وجود مالكين لكل شيء ومن لا يملكون شيئاً نظام عبث ويرى أن الملكية، "مصدر كل بؤس الإنسان"، غير مقبولة.

وكان عام ١٧٨٢ عام صدور "الأندوغراف"، الرابعة من سلسلة "أفكار فريدة". والمؤلف المهوروس بالإصلاحات كان يريد أن يقتن كل شيء، من تربية البنات حتى الدعارة. وقد أعطى، هنا، عخطط نظام "يصنع سعادة الجنس البشري": "الأندوغراف أو أفكار رجل شريف حول مشروع نظام مقترح على كل أمم أوروبا لإجراء إصلاح عام للأخلاق، وصنع سعادة الجنس البشري بهذا الإصلاح". وهو مشروع لم

يكن يختلف، أبداً، عن المبادئ التي كانت تنظم الليغياتاغونيين. فأمراض المجتمع واردة من الأنانية التي حلت محل طيبة الإنسان الطيبة. ولذلك، "سيكون من المناسب أن تنشأ، في النظام الجديد، مشاعية الحشرات والوسائل، وهي مصدر كل فضيلة... في كل النواحي والقرى بالتسوية بين كل السكان، للأحباء نفسها، الالتزامات نفسها على الشخص، وليس على الأسرة، دون أي تفریق أو تمييز. وسوف يجري، فيه، توزيع للأراضي بالتساوي، ولكن ذلك ليس ليملكها، حصرياً، كل واحد من السكان، بل، فقط، من أجل الزراعة (كذا). وسوف يجري التوزيع على الأسر بموجب السواعد القادرة على العمل التي تضمها كل أسرة".

وفي عام ١٧٨٩، صدر "التيسوغراف أو أفكار رجل شريف حول مشروع نظام مقترح على كل أمم أوروبا". وبما أن ريتيف لم يستطع تحقيق "حلم" الأندروغراف، فقد اكتفى، هنا، بخطة إصلاحات ممكنة التطبيق فوراً. فيما أن أحداً لا يريد "النظام الحكيم الذي جعل الكريتين، خلال ألف وخمسمائة سنة، أسعد البشر، فلنسلم، إذن، بالملكية". إلا أنه ينبغي أن تفرض عليها حدود. "إنه لمبدأ خاطئ أن يقال أن كل واحد هو سيد مطلق لأرضه وشخصه وأفعاله. فلا توجد، في الحالة الاجتماعية، مثل هذه الملكية أبداً". فكل ملكية شر، وعدم الكمال البشري يرغم على قبولها. فالأمر يدور، منذ ذلك الحين، على إبقائها ضمن حدود للصحة العامة و"حصرياً، وشخصياً بالقيود من أجل تخضوع الجنس البشري لإصلاح مرغوب فيه". ويجب الحد من حق الوراثة في عطل الأسباء وجعل مساحة الأملاك متناسبة مع شرط كل واحد وتحديد أسعار للواد... فالطوبارية الشيوعية تبدلت إلى إصلاحية بحلول، إلى برنامج معتدل موجه إلى مجلس الطبقات العامة.

ويجب أن تقارب بين سياستين مرسيتين (١٧٤٠-١٨١٤) وريتيف دولا بروتون: فقد كان كلاهما اللذان ربطت بينهما صدقة طوبلية من

تلاميذ روسو. وما يهمنا، هنا، ليس مؤلف "لوحة باريس" (١٧٨١-  
١٧٨٩) الشهير، وليس كاتب الروايات ذات الاتجاهات الاجتماعية أو  
الفلسفية، المؤلف المسرحي الذي استعاد أفكار ديدرو مغالياً فيها، بل  
طوبايوي "عام ٢٤٤٠، حلم هيهات أن يتحقق" (١٧٧١): وهي لوحة  
المجتمع الذي استعاد قوله عام ٢٤٤٠. ولم يكن مرسىيه، الأخلاقي،  
أولاً، يتمنى فيها، سوى استبدادية قانونية حيلة والمساواة للندية وتنظيم  
الإحسان العام. ولا شك في أنه قد جرى، كالعادة، التنديد بالغنى  
والتعسف في الملكية واللامساواة للفالية في الخيرات: ولكن مرسىيه  
يركد، مع ذلك، مقتدياً بروسو، أن المساواة في الخيرات حلم وأن  
اللامساواة "نتيجة محتومة لأول منشأة اجتماعية" وعلى الدولة أن تصل  
على خفض اللامساواة في الثروات. "كل ما يمزج بين مختلف طبقات  
المجتمع ويترع إلى وقف اللامساواة المفرطة في الشروط، مصدر أمراضنا،  
سيكون أمراً جيداً من الناحية السياسية". ("طائفة نومي"، ١٧٨٤).  
ويجب، خاصة، أن لا تترك للملكية القدرة على أن تعرض للخطر المعيشة  
الواجبة لكل البشر. "فإلى حكمة الحكومة، إذن، يعود علم جعل  
إنتاجات الأرض النباتية تعمر ملكية شخصية. أي تعسف لا يصلح في  
استعمال كلمة للملكية! هل للمواطن ملاك حين يقتضي المجموع  
التضحيات؟" ("مدلولات واضحة حول الحكومات"، ١٧٨٧). وهذه  
لغة كانت، من قبل، لغة لانغيه ونيكر، كلام عام دون أية أصالة في  
سياق العصر. ومن النقد الاجتماعي إلى طوبايوية "عام ٢٤٤٠، احتياز  
مرسىيه الخطورة. لماذا لا نحفظ بالمؤسسة الدورية التي انقطت، هذه  
الفكرة البدائية عن رجال يجتمعون ليتمتعوا بسلام، بمزايا المجتمع والذين  
يشتركون في موابهم وثرواتهم ومزاياهم ليمتلكوها بدرجة أكبر؟".  
وسياستيان مرسىيه الحسنى والعقل، الذي ليس له نظام متماثل كان  
بين الكتاب المحين للبشر أكثر منه في صف السابقين على الاشتراكية.

وكان بواسيل (١٧٢٦-١٨١٣) قد اجتاز طريقاً طويلة عندما انتقلت الثورة. فقد نشر، عام ١٧٨٦، كتاباً بعنوان "خطاب ضد العبوديات العامة": ويصلد العبوديات للترتطة بالتطيفات، ندد بتجاوزات الملكية، "اغتناب ضد حق الطبيعة والنس وضد الحق العام"، ومجد المشاعة الطبيعية التي سبقت الوصول إلى الملكية. وفي عام ١٧٨٩، ظهر كتاب "تعاليم الجنس البشري" الذي جاء الجوهري منه في الفصل الرابع، "حول أصل النظام المرتزق والقاتل والعادي للمجتمع الذي حكم البشر وأذلهم وأضاعهم حتى الوقت الحاضر". وهو مرتزق: "لأنه لا يدعو إلى حسن الصنيع إلا أملاً في مكافأة وإلى اغتناب الشر إلا خوفاً من عقاب". وهو قاتل: "لأنه يسلح الابن ضد أبيه والأخ ضد أخيه والأسر ضد الأسر والشعوب ضد الشعوب للاستيلاء على ممتلكات هؤلاء وأولئك". وهو معاد للمجتمع: "لأنه يولد للمصلحة الكارثية بمصر للرء في ذاته ما يجب أن لا يجلب إلا لكثرة المجتمع العامة، من أجل توزيعه حسب حاجات كل واحد من أعضائه". وهو يسأل: "ألا يمكن، إذن، أن يكون هناك مجتمع جيد بين البشر الخاضعين لهذا النظام؟". الجواب: "هذا مستحيل: فطالما بقي هذا النظام المسخ الذي لا يستطيع أن يلد أو يكون إلا مسوخ لن يكون هناك سوى مجتمعات أبوية". وللأساس الرئيسية لهذا النظام المرتزق، القاتل والعادي للمجتمع هي "الملكيات والزيجات والأديان التي اخترعها البشر وأقاموها لتبرير اغتصابهم وضروب عنفهم ودجلهم".

وليس في هذا النقد الاجتماعي، على الرغم من حدته، شيء ممن الأصالة. فالملكية ولدت من جشع البشر الطبيعي وأنايتهم ورغباتهم التي لا تشبع. ومن الملكية ولد، بدوره، "الامتياز المصري للتمتع بها، وبالتالي لنفس العروق للقبلة من الكرة الأرضية وجعل من لا يملكون يموتون جوعاً وعطشاً وبرداً. ولا يمكن للملكية أن تكون سوى مسخ في المستوى الجسدي كما في المستوى الأخلاقي. فلا يحق للإنسان سوى

تلبية حاجاته، وعندما تلى هذه الأخيرة لا يستطيع أن يدعى امتلاك النافل الذي يجب أن يعود إلى الجمهور "ليوزع بموجب النظام الاجتماعي الحقيقي، بموجب حاجات كل عضو من أعضاء المجتمع ومصلحة ورغباته.

إن نقد المجتمع لا يكفي، بل يجب تغييره. وهذه مهمة صعبة فشل فيها ليكورغوس نفسه. "لقد جعل كبار الملاكين يوافقون على قسمة جديدة من أجل مزيد من العدالة في الثروات. ولم يكن هذا ليستطيع أن يكون دواء إلا لبعض الوقت: وكان يحسن به أن يلغى حق الملكية ويعيد المشاعة الطبيعية". ويجب البدء بإصلاح التربية الاجتماعية بقلب، شيئاً فشيئاً، الأحيال الجديدة وسمح بالوصول، تدريجياً، إلى النظام الأخلاقي الحقيقي. ومن خلال الأسلة والإجابات، كانت ترسم خطوط صورة المجتمع الشيوعي الذي ستلغى فيه، كل ملكية. "سوف تقام، في كل المعابد والورشات، مخازن ودفينات لكل أنواع منتجات الأرض المختلفة، وفنون وصناعة من أجل الوفاء بمختلف أنواع الحاجات والمتعة والأمن والراحة". "عندما يقوم النظام الاجتماعي والتربية الاجتماعية ويتشربان"، ستصبح قوى الشر، نفسها، "مستحيلة أو عاجزة أخلاقياً". وكان هذا التخطيط بسيطاً: فقد كان بواسطة يرتاح في النقد أكثر منه في إعادة بناء الطوباوية.

يلي ذلك نقد الزواج والدين. فيعاد اعتبار النساء "من أجل إصلاح الأضرار التي ألحقها الرجال من حين الآن، ولإعادة إحياء كل ما أنشأته الطبيعة وخالفها لمصلحة النساء من أجل سعادة الجنس البشري". أما الله، فهو "المصطلح المستعمل في لغتنا للتعبير عن المبدأ الوحيد أو العلة الأولى لكل ما هو موجود".

وقد ألح جورييس، في "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية"، على أصالة كتاب تعاليم الجنس البشري" الذي نشرت طبعة ثانية له عام ١٧٩٣.

ففيه حلولة طيعانية وتفاؤل أصيل ومحميد لوظيفة المرأة الاجتماعية: وكلها سمات يرى فيها، باحتمال الصحة، استيقاقاً للفكر السان ميموني. إلا أنه يجب الاعتراف، حقاً، بأن رسمه لخطوط "الشيعوية التسلمية" ما زال مبهماً ("سوف يكون لكل طبقة ولكل نوع من الوظائف لباسه الرسمي": مجرد دلالة). لقد ظهرت الطبعة الأولى من "كتاب التصاليم" عام ١٧٨٩. وتواجهت الطوباوية مع الثورة. فهل ستقضي الطوباوية العمل الثوري أم ستخضع لمقتضياته؟

### بابوف: التجربة المعاشة والمطلبية الاجتماعية

من أجل فهم فكر بابوف وتحديد مرحلة من مساره الأيديولوجي، ليس من الناقل أن نلح، هنا، على طوباوي هو كولينيون الذي أثار نشرته له بمجولة من جانب أ. ليشتنبرجيه، لدى اللدافع للمقبل عن الشعب، الحماسة والتأمل النقدي معاً.

في عام ١٧٨٦، ظهرت نشرة لم تعرف، لزمن طويل، إلا بعنوانها وباتلميحات العديدة إليها في مراسلات بابوف مع دوبروا دوفوسو، الأمين الأبدي لأكاديمية آرلس. وهي نشرة اكتشفت حديثاً لشخص يدعى كولينيون حددت هويته اليوم: رائد تقيم العالم باليسر والتربية الجيدة والازدهار العام لكل البشر. والواقع أن الأمر لا يدور إلا حول "التمهيد لمذكرة وطنية حول أسباب البؤس الكبير للوجود في كل مكان وحول وسائل استعصاله من جنوره" واقعة في ثمانية مجلدات، وهي مذكرة لم تر النور أبداً.

يعرض "التمهيد" هدف المؤلف الذي هو الرهان على "إمكانية أن يعمل المعامل من أجل أن يكون المواطنون الواقعون في حالة عوز ونسأؤهم وأبنائهم حسبي التغذية واللباس والسكن والإنارة والتدفئة والتربية ومن أجل أن يتمتع الجميع بأكثر مما يتمتعون به، اليوم، بكثير، من اليسر

والحرية والعدالة وللتنع وللمزايا لقاء عمل شريف حسب مستوى قوى كل واحد وقدراته وجنسه وموهبته وحالته وملكيته". وكان من المفترض أن ترسم، أولاً، "لوحة مفصلة لكل تطرف البؤس الذي يصيب مجتمع البشر اليوم، وللتحالفات وأنواع الفوضى والكوارث..." ثم تفحص "الأسباب الرئيسية التي يكون ثلاثة أرباع المواطنين ونصف ريعهم في هذا البؤس ويكون شرطهم على هذه الحالة التي يرثى لها". وتعرض، أخيراً، "السبل والوسائل والأنظمة" التي يتحقق، بها، هذا التغير للعالم أجمع ويتم الوصول إلى الازدهار العام لكل البشر.

عصر ذهبي أم بلاد النعيم الخرافية؟ لقد أشار دوبرووا دوفروسو إلى "التمهيد" بنمو ساذجة بعض الشيء، أما ببايوف، فقد أدخله، على خلافه، مأخذ الجسد. فيما أنه، هو نفسه، من الشعب، فإنه لم يكن يستطيع أن لا يكون حاسماً لأقدم فكرة في الطوباوية الشعبية: بلاد كوكانيا. ففي مجتمع كان أكثر العمل مشقة وأكثر أنواع البؤس قسراً من نصيب العدد الأكبر، لم يكن يمكن لبلاد كوكانيا أن تكون سوى حلم وفرصة وممتعة. فـ"تغير العالم أجمع" يقع في خط الطوباوية الشعبية.

ولنتظر في ذلك، "بتغير العالم الذي ندخله، سيحصل جميع أفراد المجتمع، كل يوم، مجاناً، طيلة حياتهم، دون انقطاع، على الغذاء، بالنسبة للرجال: ربع زحاجة من حمر شمانية أو بورغونيا أو بورودو أو لانغلدوك أو توكي أو مالاغا أو غيرها من أفضل حمور أوروبا أو الدولة التي سيقعون فيها. وسوف يتلقون، فوق ذلك، نصف ليعة من أجمل أنواع عيز الخنطة وأفضلها مع قطعة حين أو زيد أو شمام أو الباتيه ولفتاً وكرزاً وتقاحاً وأحاصا ومنتجات أخرى مشاهة، وذلك حسب للرسم. وسيكون للنساء الحق في نصف زحاجة من القهوة أو الشاي أو الشوكولاته أو سواكل أخرى يخبئها..." فكل شيء منصوص عليه: قائمة طعام الغداء، قائمة طعام العشاء في حالة الصيام أو الزفر. "في أيام الأحاد ستقدم

أنواع أفضل من تلك التي تقدم في أيام العمل"، وسوف يقدم الأفضل، أيضاً، "أيام الأعياد والأفراح العامة". أما بالنسبة للملابس: فكل الأفراد سيتلقون، مجاناً، قبل زواجهم، "أربعة طقم كامل من الملابس بالألوان مختلفة". وكل شيء محسوب، بدقة، فيما يتعلق بالسكن والأثاث والإنارة والتدفئة. وتوسع كولينيون، مطولاً، في موضوع التربية التي ستوفر "لكل الأطفال، عامة، مهما كانوا، ذكوراً أم إناثاً، شرعين أم لقطاء لن يفرق بينهم، ومهما كانت صفاتهم وشروطهم".

إلا أن الأمر كان يدور حول مجرد تمهيد: فالوسائل الصالحة للوصول إلى مجتمع الوفرة المساواتي هذا لم تذكر فيه. وهناك تلميح واحد إلى الملكية ومن أجل الإبقاء عليها: "نتيجة للاحترام الذي سنكفه للملكيات....". ولا نكاد أن نلمح، بصدد التحارة، نظام التوزيع الذي لا يقصر عن الإيذان بنظام بابوف: "سوف تباع كل السلع، في كل مدينة أو قرية، من جانب تاجر واحد مستأجر لهذا الغرض". ويتابع كولينيون قائلين إننا نتصور "أنه سوف ينبغي العمل، مقابل كل اللزايما للفصله أصلاً، كل حسب مهنته وحسب رغبته". ويتلقى كل واحد، فضلاً عن ذلك، أجراً متواضعاً على أمس لليامومة أو للمهمة. "ودون هذا العمل، لن يتمتع المرء بشيء. ولكننا نلاحظ أن الأعمال، ولا سيما اليدوي والميكانيكي منها، ستخفض بمعدل النصف، على الأقل، نتيجة لتبسيط للمهن والفنون والصناعات وللشغل وتمهينها". وسوف تغدو وفرة الأشياء ممكنة، بتقدم الفنون والتقنيات. فلن تعود النساء مرغبات على الفزل: "سوف تختار آلات سوف تختار أعمال من هذا النوع أكثر مما تنجزه ألف امرأة معاً، في قمة الزمن ذكراً، وبالجودة نفسها". فقد كان كولينيون يؤمن بعقيدة الاختراع والتقدم للمادي الذي ينجم عنها تخفيفاً من عناء البشر ومضاعفاً الرخاء. فلن يعود من الضروري الذهاب إلى النهل لاستقاء الماء لأن آلات هيدروليكية ستحملة إلى خزانات سيسيل

منها إلى اليوت: "لن يعود الأمر يدور إلا حول إدارة صنوبر سيوجد في  
للطبخ لاستقاء ما سوف يراد من الماء".

وهذا الرسم التخطيطي لجمع استهلاك مساواتي، تميز كولينيون، مسبقاً،  
عن تشاؤمية بابوف الاقتصادية. وبما أنه بالتقدم التقني وتطور وسائل  
الإنتاج، كان لديه ما يشبه شعوراً مسبقاً باشتراكية سان سيمون  
الصناعية.

وقد أحدثت نظرية كولينيون انطباعاً قريباً لدى بابوف وأثارت، باعترافه  
بالذات، حماسه. وبابوف للتأثر، من قبل، بقراءة روسو ومابلي  
و"مجموعة قوانين الطبيعة" للنسوبة، آنذاك، إلى ديبرو طرح، في رسالته  
للورعة في ٢١ آذار ١٧٨٧، على دوبرا دوفرسو "بضعة أسئلة ولديها  
دماغي الحالم" ومن بينها ما يلي: "إذا تساوى مجموع للمصارف للكسبة،  
ما الذي ستكون عليه حال شعب تكون مؤسساته بحيث تسود فيه، بين  
كل أعضائه الأفراد، دون تمييز، أكمل أنواع للمساواة ولا تكون الأرض  
التي يمكنها لأحد، بل تكون ملك الجميع ويكون، لديه، كل شيء  
مشتركا حتى نتاج كل أنواع الصناعة؟ هل سيسمح القانون الطبيعي بمثل  
هذه للمؤسسات؟ هل سيكون في الإمكان أن يبقى هذا المجتمع، بل وأن  
تكون وسائل مراعاة توزيع متساو تساوياً مطلقاً قابلة للتطبيق؟".

وكان دوبرا دوفرسو قد أشار إلى "التمهيد"، في رسالته للورعة في ١٩  
آذار. وقد عاد عدة مرات إلى الوعود الرائعة لرائد تغير العالم أجمع. وأقر  
بابوف، في رسالته للورعة في ٨ تموز ١٧٨٧، "نظام المصلح" واحداً من  
الجيد "أن يؤمن لكل الأفراد، دون تمييز، أنصبة متساوية تساوياً مطلقاً  
من كل الخيرات والزيابا التي يمكن التمتع بها في هذا العالم". ويرى  
كولينيون، كروسو، أن البشر متساوون ويجب أن يستمتعوا، على قدم  
المساواة، بكل الأشياء، ولكن للمصلح يضوق على جان حاك بوعده  
بمجتمع مزدخر سيعيش، فيه، كل واحد سعيداً باطمئنانه إلى مصيره

ومصر أمرته. "يبدو أن مصلحتنا يفعل ما هو أفضل من مواطن جنيف الذي سمعت الناس، أحياناً يتحونه باخاًم. لقد كان يحلم جيداً في الحقيقة، ولكن رحلتنا يحلم بصورة أفضل. إنه يدعي، مثله، أن البشر متساوون تساويًا مطلقاً وأنه لا ينبغي أن يملكوا شيئاً ملكية خاصة، بل أن يتمتعوا بكل شيء بصورة مشتركة. ولكن مصلحتنا يصنع لنا أربع وجبات طعام جيدة يوميًا ويلبسنا بصورة أنيقة جداً ويعطي كل واحد منا، نحن أرباب الأسر، بيتاً رائعة سعر الواحد منها ألف ليرة ذهبية وكل ذلك بدلاً من أن يرسل بنا، كالسيد روسو، لنعيش في الغابات ونشبع بطوننا تحت سنديانة ونروي ظمأنا من أول ساقية ونرتاح تحت السنديانة نفسها التي وجنا، فيها، غذائنا. إنه عرف كيف يوفق، بذلك، بين متع الحياة الاجتماعية ومتع الحياة الطبيعية والبدائية". ولكن بابوف كان يفكر، وهن تقع أصالته في زمانه، في التطبيق العملي: "كم أحب المصلح العام! من للمؤسف جداً أن يترك وسائله يبيضاء". فالشيوعية لم تعد، بالنسبة لبابوف، حلمًا عاطفيًا أو نظاماً أخلاقياً: بل هي مجتمع يجب بناؤه.

في هذا التاريخ، لم يكن بابوف، دون شك، متجهًا إلى النظام الشيوعي بالتفكير النقدي في قراءته فقط، بل أيضاً، بخبرته في الأرياف البيكاردية والتفورات الاقتصادية والاجتماعية التي كانت تطرأ عليها في نهاية العهد القديم. وبابوف متعلم ذكي: فقد ولد مثله الأعلى الشيوعي خلال قراءاته. ولكن بابوف تجاوز الحلم الطوباوي، فكان رجل عمل حتى قبل أن ينخرط في نشاطات ثورية: فالاحتكاك بالواقع هو الذي أكسب نظامه، قيمته، الدقة شيئاً فشيئاً. فلا يمكننا، فعلاً، أن نقدم البابوفية بوصفها كلاً جرى تصويره دوغماتياً وبتماسك كامل، بل، حقاً، بوصفها انبعاثاً للأمل الألفي في عالم أفضل نقلته إليه الكعب، دون شك، ولكنه اكتسب حيوية وانغنى بالملاحظة الاجتماعية والعمل الثوري الذي

أصبح، في نهاية المطاف، نظاماً.

وإذا تابعت مراسلات بابوف مع دوبروا دوفوسو، بين ١٧٨٥ و ١٧٨٨، فلا يرادونا أدنى شك في الأصل الكسي لشيوعية بابوف. فروسو ومابلي وموريلي وكتابه "مجموعة قوانين الطبيعة"، وتأثير هذا الأخير جاء متأخراً عن ذلك، مارسوا على بابوف تأثيراً حاسماً. فقد انصرف إلى دراسة "واعية" لمؤلفات جان جاك الرئسية، وليس لدراسات عنها كما قيل. فقد قرأ العقد الاجتماعي وتأمل فيه وكتب حوله هومش، واعتبر "الاعترافات" بمثابة "تحفة في التحليل"، وأعرض "الخطاب حول اللامساواة" لنقد دقيق. واستعار بابوف من مابلي، أو بصورة أدق، من كتابه "حول التشريع أو مبدأ القوانين" (١٧٦٦)، صيغة "للساواة الكاملة".

وكانت التجربة البيكارديية حاسمة في تكوين فكر بابوف. فقد ولد عام ١٧٦٠، في سان كاتان، لحصل لضريبة للملح وخدمة أمة. وأقام بابوف في روسي في منطقة سلاتتر، وهي منطقة زراعية كبرى. وفي هذه الأرياف البيكارديية التي كانت تنوء تحت وطأة الاستغلال الإقطاعي الذي لم يكن يمكن أن تخفى "أسرارها" على بابوف مفوض الصيد، في هذه الأرياف كانت تتوطد تفورات اجتماعية هامة: "اجتماع" للمزارع، أي تركيز الاستثمار وغو للمشغل. والجماعات القروية، وكانت، دائماً، صلبة ومتحدة للدفاع عن حقوقها الجماعية وتقاليدها، مارست نضالاً قوياً ضد الاستغلال الإقطاعي وتركز الاستثمارات في أيدي مزارعين وأعمالين كبار. وقد اكتسب بابوف، بسبب مهته، خلال الثمانينات، خبرة مباشرة بالفلاحين البيكارديين ومساقلهم ونضالهم. "كان غبشار الأرضيات الإقطاعية هو الذي اكتشفت، فيه، أسرار اغتصابات الطائفة النبيلة". وكان الاحكاك بالجماعات الفلاحية هو الذي وطد، لديه، منذ ما قبل الثورة، انحيازه الواقعي إلى "للساواة الواقعية".

وللهم، من وجهة النظر هذه، هو الوثائق البايوفية التي كشف عنها المورخ السوفييتي ف. دالين: مذكورة، من عام ١٧٨٥، حول تقسيم للزراع الكبيرة، وخاصة رسالة موروخة في حزيران ١٧٨٦ إلى دوبروا دوفروسو. فقد كتب بايوف يقول: "أنا أحل للزراع الجماعية عمل للزراع التي لها صاحب واحد. فيأتي خمسون أو أربعون أو ثلاثون أو عشرون قرداً ليعيشوا شركاء في هذه للزرعة التي كانوا، من قبل، يكادون يعيشون، منعزلين حولها حياة حاملة. وسوف ينتقلون، سريعاً، من البوس إلى اليسر". وكان هذا، فعلاً، مشاعية الأعمال، ولكنه ليس مشاعية الخروات: فقد كان بايوف يتصور العمل المشترك وتوزيع النتائج بالتساوي. ولكن الحديث عن ملك جماعي هو من قبيل اغتصاب النص. فقد كان بايوف يلح على مزايا هذا الاقتصاد الجماعي: "في هذه الجماعة الأخوية يكمل الجميع بعضهم بعضاً بالتبادل". فنحن أمام مزرعة جماعية، جماعة أخوية: وهذا فكر ثوري، حقاً، في زمن كان التحرر الاجتماعي، فيه، محرم، بالضرورة، عبر الفردانية البورجوازية. ولا شك في أن بايوف لم يرجع عن هذه الفكرة. ومع ذلك، فقد أحس، قبل "المواسرة" بعشر سنوات، بضرورة التنظيم الاجتماعي للعمل. "تجزئة الأرض إلى قطع متساوية بين كل الأفراد هي إبادة أكبر مجموع من الموارد التي نعطيها للعمل المركب".

وفي عام ١٧٨٩، أوضح بايوف أفكاره في الـ "الخطاب التمهيدي في السجل الأبدي"، وهو نقد عنيف لتنظيم المجتمع والملكية. "القوانين الاجتماعية قدمت للمكيدة والحيلة واللزوم وسائل للاستيلاء، براعة، على للملكيات المشتركة". وقد تبين بايوف أن اللامساواة الاجتماعية ناتجة عن تركيز الملكية الذي يضاعف عدد الأحرار ويجبر هبوط الأحرار: وكتب، هنا أيضاً، في ضوء تجربته في الأرياف البيكاردية. وكان يميل، إذ ذاك، إلى القانون الزراعي، اشتراكية المتقاسمين حسب تعب ١٨٤٨، فلا

يمكن للمالك أن يتخلى عن حصته التي تعود، لدى موته، إلى الجماعة. "لن يمكن تقسيم الأرض، الأم المشتركة، إلا لدى الحياة، وكل حصة تصبح غير قابلة للاستلاب بحيث يكون للملك الفردي لكل مواطن مضموناً دائماً، ولا شخصياً". وبما أن فرنسا مملكت سبعين مليون أربنت قابلة للزراعة، "فأية مزرعة لن يكون في إمكان كل رب أسرة أن يستمتع بها". وإذا افترضنا ٢٤ مليوناً من السكان وأربعة أشخاص لكل بيت، أي ستة ملايين أسرة، فإن بابهوف كان يخصص أحد عشر أربنتاً لكل مزرعة (في عام ١٧٧٥)، كان ريتيف دولابروتون قد قسم، في "الفلاح المفسد"، الأراضي إلى حصص بمعدل عشرة أربنتات للحصة. "ومع هذه المساحة للزراعة جيداً، أية حياة متواضعة شريفة لا تؤمن. أية طهارة، أية بساطة في الطباخ، كان يمكن أن لا تسود بين الشعب الذي تبنى شكلاً في هذه الحكمة حقاً، في هذا التطابق المضبوط مع القوانين العامة التي رسمتها الطبيعة والتي سمح لجنسنا، وحده، بانتهاكها".

لقد شكل "خطاب مهيدي للسحل الأبدى" معلماً هاماً في مسار بابهوف الأيديولوجي. فالمدافع المقبل عن الشعب، المنتظر، كان، أيضاً، عقلاً تكتيكياً. فقد كان بابهوف يذل جهده، غريزياً، في نوع من التلمس، في ربط المطالبة الاجتماعية بفعاليتيه للهيئة اليومية. وكانت تطفو من أطراف الطوباوية ممارسة اجتماعية. ولكن الطريق، من توزيع الأراضي إلى مشاعية الخيرات، كانت ما تزال طويلة. وكان العمل الثوري حاسماً في نحو نظام بابهوف الشيوعي ونضجه.

## العمل الخامس

### الطوباوية والثورة الفرنسية

#### **ألبير سوبول**

بين عامي ١٧٨٩ و ١٧٩٩، خلال لعشر سنوات من النضالات الاجتماعية التي عرفت، في بعض العرصات ذروة الحدة الثورية، واجهت الطوباوية الثورة. وكانت برهة حرجية في تاريخ الفكر والعمل الاجتماعيين، برهة حقيقة شوهدها، فيها، بعضهم ينتقل من الطوباوية، أمام الواقع القاسي، ليفرق في عداء الثورة وشوهدها آخرون يذلسون جهلهم، عاجزين، ليفتقوا من التناقضات المتضمنة في عالمهم، وبضعة أفراد، أكثر ندرة، يحاولون التحرر، في ما يشبه التلمس، ليتحرروا من ضباب الطوباوية وينخرطوا في العمل الثوري. لقد كان النقد الاجتماعي في قرن الأنوار، في معظم الأحيان، موقفاً أخلاقياً، دون نتيجة عملية، يعمر عن اندفاعات الحساسية أكثر منه عن إرادة عمل. ولكن هو ذا العالم القديم يحطم قيوده ويعلن عن مجتمع جديد يليق، بصورة أفضل الآمال الألفية لشعب منهك. "فليرسل الله إلينا شيئاً أفضل" - حديث فلاحه عجوز لأرثر يونغ الذي كان يحتاز الساحل على قدميه، في ١٢ تموز ١٧٨٩، وراء الإيسليت في أرغونسة. فلم يعد يمكن للتأمل الاجتماعي، أنام مقتضيات شعب وقف، الآن، على قدميه، أن يرقى مجرد لعبة لفظية.

لقد أثرت الثورة كمحرض. وريتيف دولابروتون الذي أصبح محزواً فعلاً، خاف بسرعة وانتقل من الطوباوية العاطفية إلى موقف تراجع. وبقي فروشه وأصدقائه من الحلقة الاجتماعية، طويلاً، ضمن تقليد القرن

الثامن عشر الطوباوي ليتيها إلى الرفض الجبروندي. وتطور سان  
جوست من مونتسكيو إلى روسو، ولكنه، لجزءه عن أن يحمل بالعمل  
تناقضات السياسة العقودية، كان يعود إلى طوباويات "للمؤسسات  
الجمهورية" المتقدمة. إلا أن بابوف كان يسلك درباً معاكساً ويتصور،  
لدى التجربة الثورية، أول مدينة جماعية، "مشاعية الخيرات والأعمال".  
وقد حاول، عن طريق اللامسة من أجل المساواة، نقلها إلى الواقع ومات  
على المقصلة. وهكذا تميز الثورة الفرنسية الانتقال من التأمل إلى العمل:  
فما لم يكن، حتى ذلك الحين، سوى عقيدة تأملية، أصبح ملهياً سياسياً  
فصلاً.

لقد أعلنت ثورة ١٧٨٩-١٧٩٤ حلول المجتمع الحديث، البورجوازي  
والرأسمالي، في تاريخ فرنسا. وكانت خاصته الأساسية تحقيق الوحدة  
القومية للبلاد على أسس تدمير النظام الإقطاعي والفئات الإقطاعية  
صاحبة الامتيازات. وكولها قد انتهت إلى إقامة ديمقراطية ليبرالية محدد،  
أيضاً، بلغة، دلالتها التاريخية. إلا أنه إذا كانت الثورة الفرنسية أكثر  
الثورات البورجوازية بريقاً إذ فسخت، بالطابع الدراماتيكي لنضالاتها  
الطبقية الثورات التي سبقتها، فلها تدين بذلك لعناد الأرستقراطية  
للمتمسكة بامتيازاتها الرافضة لكل تنازل وللإستماتة للعاكسة لدى  
الجماهير الشعبية. فلم تكن البورجوازية ترغب في دمار الأرستقراطية،  
ولكن رفض التسوية والثورة للضادة أرغماها على متابعة تدمير النظام  
القديم. ولكنها لم تتوصل إلى ذلك إلا بتحالفها مع الجماهير الشعبية  
للمدينة التي اقتضى الأمر، حقاً، لإرضائها: فانتقلت الثورة الشعبية موقفاً  
واضحاً ودمرت الإقطاعية وقامت الديمقراطية.

ومنطق الأحداث نفسه، "قوة الأشياء" هذه التي تحدث عنها سان  
جوست مقاومة الأرستقراطية، الثورة للضادة والحرب وضرورة كسب  
تأييد الشعب للانتصار كانت البورجوازية مرغمة على أن تدفع مجداً

المساواة في الحقوق إلى الصف الأول، بحيث أن هذا للبدا الأساسي الذي طرح عام ١٧٨٩ لتوفير إلغاء امتياز النبالة القائم على الولادة عن نتائج التي لم يكن أعضاء المجلس التأسيسي قد توقعوها على الرغم من تحذيرات بعض الخصوم النعري العقول. فقد كتب ريفارول، في "المقدمة السياسية الوطنية"، في آب ١٧٨٩، يقول: "يمكن للزواج في مستعمراتنا، والخدم في بيوتنا، أن يطردونا، شاهرين إعلان الحقوق، من موروثاتنا. فكيف تظاهر مجلس مشرعين يجهل كون حق الطبيعة لا يستطيع أن يوجد لحظة واحدة إلى جانب الملكية؟". وكان ذلك طرح مسألة للضمون الاجتماعي للحقوق: مساواة نظرية أم مساواة حقيقية؟ فطلى فرجينو الذي أكد، في ١٣ آذار ١٧٩٣، أن "للمساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق"، كان الرد، في ٢٠ آب، على حد قول فليكس لويولوتيه، "إزالة اللامساواة في ضروب الاستمتاع"، وفي السنة الرابعة، رد بابوف المناادي بـ "مشاعة الخمرات والأعمال" للوصول، أخيراً، إلى "المساواة الكاملة" و"السعادة المشتركة"، الهدف الذي حدده للمجتمع كل الثوريين الحقيقيين. وهكذا انفتحت ثلاثة دروب أمام الفكر الاجتماعي والعمل السياسي كان يجب أن ينخرط فيها، على التوالي، تاريخ العالم للعاصر.

لم تكن المساواة سوى مساواة في الحقوق بالنسبة للبرالية البورجوازية، لبرالية أعضاء المجلس التأسيسي، الترميدورين الذين تحولوا إلى أعضاء في "الإدارة" ثم إلى بروميدورين، لبرالية وجهاء العصر النابوليوني. فكل المواطنين أحرار في استعمال المساواة، ولكنهم لا يملكون، جميعهم، بداهة، وسائل هذا الاستعمال. وإذا كانت المساواة قد ربطت، في إعلان ١٧٨٩، بالحرية، فالأمر كان يدور حول تأكيد مبادئ كان يعطى الشرعية لإسقاط الأرستقراطية وإلغاء امتياز النبالة أكثر مما كان يسمح بالآمال الشعبية. وقد أدخل التأسيسيون في عملهم، بوضعهم حق الملكية

في مرتبة الحقوق الطبيعية غير القابلة للإلغاء، تناقضاً لم يستطيعوا التغلب عليه: وقد أبرز الإبقاء على الرق والتنظيم الإحصائي للاقتراع العام هذا التناقض في وضوح النهار. فقد حرت معايير حق الاقتراع بموجب دفع حد ضريبي معين، أي بموجب درجة اليسر والفقر. وهكذا، لم تكن الحقوق التي اعترفت بها البورجوازية للإنسان والمواطن سوى حقوق الإنسان البورجوازي، وبقيت مجردة ونظرية بالنسبة لكتلة المواطنين السليبين.

وقد توقفت البورجوازية الوطنية عند هذا الحد دائماً مؤكدة، بوضوح، على هذه المبادئ نفسها في كل مرة تمدد، فيها، الحركة الشعبية البناء الجديد. فبارناف يسأل بعد هروب الملك إلى فارين، في ١٥ تموز ١٧٩١، في خطاب عموم، قائلاً: "هل تنتهي الثورة، أم هل سنعود إليها؟ لقد جعلتم كل البشر متساوين أمام القانون. لقد كرستم المساواة المدنية والسياسية... وإن خطوة تضاف إلى ذلك ستكون عملاً مشروماً وجرماً، وإن خطوة إضافية في خط الحرية ستكون تدمير النظام الملكي، وستكون، في خط المساواة، تدمير الملكية. وإذا كنتم ما تزالون تريدون التدمير عندما لم يعد كل ما كان ينبغي تدميره موجوداً، وإذا كنتم تعتقدون أنكم لم تفعلوا كل شيء في سبيل المساواة عندما ضمننت المساواة بين كل البشر، فهل ستحلون، أيضاً، أرستقراطية تيدوغما خلاف أرستقراطية الأملاك؟". وقد استعاد فرجينو هذا التأكيد في خطاب في مجلس الكونغرس، في ١٣ آذار ١٧٩٣، في البرهة التي كان يتأكد، فيها، المد القطاعي الباريسي: "للمساواة ليست، بالنسبة للإنسان الاجتماعي، سوى المساواة في الحقوق. إنها ليست للمساواة في الثروات أكثر منها في القامات والقوى والمقل والفعالية والاجتهاد والعمل". وبعد ترميدور، تصلبت البورجوازية. فهي لم تعد تخفي أن حقوق الإنسان هي حقوق الملاك. فقد صرح بواسي دانغلان، في خطابه

الاقتصادي حول مشروع دستور السنة الثالثة، في ٢٣ حزيران ١٧٩٥ قائلا: "يجب عليكم، أخيراً، ضمان ملكية الأغنياء. فالساواة للندية هي كل ما يستطيع أن يطلبه الإنسان العاقل... يجب أن يحكمنا الأفضل: والأفضل هم الأكثر تعلماً والأكثر مصلحة في توطيد القوانين... إلا أنكم، فيما خلا بعض الاستثناءات، لن تجدوا أمثال هؤلاء الرجال إلا بين الذين يمتلكون ملكية فيتعلقون بالبلد الذي يحتوي عليها وبالقوانين التي تحميها، بالهدوء الذي يحافظ عليها والذين يدينون لهذه الملكية وليس الذي تمنحه بالتعليم الذي جعلهم قادرين على مناقشة القوانين التي تحدد مصير الوطن". وخلص بواسي دانتلاس إلى ما يلي: "إن بلداً يحكمه للملاك هو، في النظام الاجتماعي، بقدر ما يكون البلد المحكوم من الذين لا يملكون في النظام الطبيعي". وهذه الملكية وراثية بحيث يبقى هناك شيء من معنى امتياز الولادة.

### المساواة الشعبية: العراة والمسيحرون<sup>(١)</sup>

كان حق الرخود راجح، بالنسبة لأنصار الديمقراطية الاجتماعية، على حق الملكية: فطلب الخبز اليومي كان في صميم الحياة الشعبية.

### العقبة والسلوك الشعبي

إذا حاولنا، متجاوزين الوجوه السياسية للعمل الشعبي بين ١٧٨٩ و١٧٩٥، أن نلتقي في دواضع الاجتماعية، فإن مسألة أولى تطرح هي

---

١-Sans-culottes: أي بدون سرويل. اسم أطلقه أنصار الأرسطراطية على الفئات الشعبية الثائرة تحقيراً لها. وقد شاع الاسم وأصبح يطلق على طبقة معينة كما سيورد بعد قليل. وقد آثرنا أن نستخدم مصطلح العراة هنا. (لمعرب)

مسألة تعريف الجماهير الشعبية للدينية، خاصة، وتركيبها. إن الوثائق الاقتصادية أو الضريبية التي تسمح بتحليلات دقيقة معلومة هنا والعناصر الإحصائية القليلة التي يمكن جمعها تنصف بنقص الضبط والدقة. والوثائق السياسية هي التي يمكن، عبرها، بصورة أساسية، فهم الوجه الاجتماعي للعري: وبشكل خاص عبر ملفات القمع للمضاد للإرهاب في السنة الثالثة. ويسمح تناقض فتن اجتماعيتين باستيعاب عقلية العاري وسلوكه بالتباين بين الفتنين: فهو يعرف، خاصة، بالمقابلة مع الأرستقراطيين، بطبيعة الحال، إثم، أيضاً، بالقدر نفسه، مع "الناس الشرفاء"، مع أصحاب الريع والأغنياء، وكذلك بعداء للتجارة يمكن أن يفضي إلى درجة تعريض النهب. وللعري وحدة سلبية: فالعري للقسم إلى فئات اجتماعية متنوعة، من الحر في وصاحب الدكان، وهما ملاكان صغران، إلى "الزميل" الأحمر، وهي فئات ذات طموحات متباينة، هذا العري لم يكن بشكل طبقية.

وإذا استلذنا إلى تركيب الجهاز السياسي القطاعي في السنة الثانية، وكذلك إلى دور ضاحية سانت أنطوان في الأيام الكبرى، من ثموز ١٧٨٩ إلى بريريال السنة الثالثة، فإننا تبين أن الطليعة الثورية لفئة العراة الباريسيين لم تكن مكونة من بروليتاريا مصنعية، بل من تكتل من صغار أرباب العمل و"الزملاء" الذين يعملون ويعيشون معهم. ومن هنا جاءت بعض سمات عقلية شعبية، جاء سلوك ما، وكذلك بعض التناقضات الناجمة عن موقع مبهم.

وقد كان رب العمل الصغير الذي كان يعمل ويعيش مع صناعه، وهو نفسه، الصانع السابق غالباً، يمارس عليهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. فعن طريقه كانت التائمرات البورجوازية تدخل إلى عالم العمل. وحتى ولو كان صناع للمهن الصغيرة، أحياناً، في حالة نزاع مع معلمهم، فقد كانوا، وهم الذين تكونوا في مدرسة للمعلمين ويعيشون، غالباً، تحت

سقفهم وبأكلون على مائتهم، يشاطرونهم التصورات نفسها: فقد كانت البورجوازية الحرفية الصغيرة تصنع العقلية العمالية. ولا شك في أنه ينبغي أن ندخل، هنا، بعض التمييزات وأن نحدد قطاع الحرفية التابعة التي يبقى نموذجها الكلاميكي عامل النسيج الليوني. فهذا الحرفي الحر، حقوقيًا، ورئيس المؤسسة، كان يقدم مثال رب عمل صغير. أما اقتصاديًا، فإنه لم يكن سوى أحرر في حالة تبعية وثيقة للتاجر-الصانع ولرأس المال التجاري. وكانت مصلحة الحرفي التابع ومصلحة الصانع متطابقتين: فقد كانا يطالبان بالأجر الحيوي الأدنى، بالعرف. إلا أنهما لم يكونا يرضيان إلى إقامة صلة بين قيمة العمل ومعدل الأجر. فقد كان الأجر يحدد بموجب سعر للمعيشة وليس بموجب قيمة العمل: فلم يكن قد جرى تصور الوظيفة الاجتماعية للعمل بوضوح. وكان عالم العمل مطبوعًا، بعقلية البورجوازية الحرفية الصغيرة وكان مثلها يشارك في الأيديولوجية البورجوازية. فلم يشكل العمال، لا بالفكر ولا بالعمل، عنصراً مستقلاً في عهد الثورة.

وهذا الموقف لم يخل من تناقضات خطيرة. فالحرفيون المرتبطون بصناعهم في شروط حياتهم كانوا، مع ذلك، يملكون ورشتهم وأدواتهم: فقد كانوا يبدون منتجين مستقلين. وكان وجود صناع ومتدربين تحت سيطرتهم يقوي عقليتهم البورجوازية. ولكن نظام الإنتاج الصغير والبيع المباشر كانا يعارضان، بشكل لا علاج له، بينهم وبين البورجوازية التجارية ورأس المال التجاري. ومن هنا، جاء لدى هؤلاء الحرفيين وأصحاب الدكاكين، جناح العروة المتقدم، مثل أعلى يتناقض مع التطور الاقتصادي. فقد كانوا يقفون ضد التركيز، وكانوا هم أنفسهم، ملاكين. وعندما طالب أكثرهم تقدماً، في السنة الثانية، بالحد من الثروات، فلهم التناقض بين هذا للمطالب ومنحهم كملاكين. وقد صعدت مطالب هؤلاء الحرفيين إلى شكاوى متحمسة واندفاعات عمرد

دون أن تتحدد، قط، في برنامج متماسك. وكان الأمر هو نفسه بالنسبة لرجال السياسة والمجموعات السياسية الذين شاركوهم عقليتهم: المسحورون بالعاقبة والروبسييريون.

لم يكن لدى العبرة الذين لم يتوصلوا إلى تحديد مكانهم في المجتمع مدلول واضح ومتميز حول العمل: فلم يكونوا يظنون أنه كان في إمكانه أن يشكل وظيفة في حد ذاته، ولم يكونوا يتصورونه إلا في علاقته بالملكية وبالمعيشة. لقد أعادت بورجوازية قرن الأنوار الاعتبار، حقاً، للفنون والمهن، ولكنها لم تتصور العمل كوظيفة اجتماعية. ولم تواجه مسائل العمل، في ذلك، ولا في علاقته بالعمال، أبداً، بين عامي ١٧٨٩ و١٧٩٤، بل من حيث علاقتها بمصالح البورجوازية الطبقية: وقانون لوشابولييه ثبت ذلك. فلم يمر، أبداً، تصور الأحرار بوصفها عثرة للعمل، بل بموجب الأقوات. وكيف كان يمكن لعالم العمل، وهو مندمج في الاقتصاد الحرقي للسيطر، أن يقابل تصورات البورجوازية؟ فلم يكن يمكن أن يكون له سوى موقع متأثر بالبنى الاجتماعية والسياسية السائدة.

لم يضع العبرة مسألة العمل في قلب مشاغلهم الاجتماعية. فقد كانوا أكثر حساسية بكسور لمصالحهم كمستهلكين: فليست مطالب الأحرار هي التي أنارهم، بل مسألة الأقوات. وكان ارتفاع الأسعار، وخاصة أسعار متحجات الاستهلاك الشعبي، وخاصة الخبز الذي كان يولف نصف النفقات الأسرية، على الأقل، يشكل العامل الحاسم الذي كان يضبط على ميزانية الأحرار ويخفف عنها. وقد طالب العبرة بإلغاء الرسم على المولد، ولكن المطالبة بالترفة ظلت استثنائية. وهذا يلقي ضوءاً ذا دلالة على الشروط الاقتصادية والاجتماعية، وكذلك على أيديولوجية العصر.

وقوى تفاقم شروط الحياة الشعبية، في نهاية القرن الثامن عشر، سمات العقلية الشعبية هذه. وقد أوضحته أعمال ج.أ. لابروس. فمن فترة

١٧٢٦-١٧٤٠ وفترة ١٧٨٥-١٧٨٩، أدى ارتفاع الأسعار الطويل الأمد إلى زيادة تكاليف الحياة بمعدل ٦٢ . وكان سعر الخبز يبلغ، في المتوسط نصف للزيادة الشعبية: وقد أدت اختلافات أسعار الحبوب الشعبية إلى ارتفاع هذا الرقم، عام ١٧٨٩، إلى ٨٨ . وكان ارتفاع الأسعار يراعي الفئات اليسيرة وينهك الفقراء. ولم يتوصل رفع الأجر الاسمي بمعدل ٢٢ ، في المتوسط، إلى تعويض ارتفاع الأسعار: فالأجر تبع، كالعادة الأسعار، دون أن تلحق بها. وبصورة أضبط، هبط الأجر بنسبة ٢٥ . وكانت الجماهير الشعبية أكثر حساسية لمطلب الخبز اليومي منها لمطلب الحرية. وقد عارضت الحرية الاقتصادية بحق الحياة، وبصورة أدق بالتنظيم والترسيم اللذين كانا يضمنانها.

وكان الجوع، في نهاية التحليل، اللط الذي وحد فئات اجتماعية متنوعة تنوع الحرفي وصاحب الدكان والصانع الذين كانت مصلحة مشتركة تكلمهم ضد التاجر الكبير وصاحب المشروع والمحتكر الأرستقراطي أو البورجوازي. ويمكن لمصطلح "العمري" أن يبدو غامضاً في المفردات السوسيولوجية الحالية: ولكنه كان، في الشروط الاجتماعية للعصر، يقابل واقعاً. ولا شك في أنه لا يمكن استبعاد الدوافع السياسية من السلوك الشعبي: وفوق كل شيء، كراهية الأرستقراطية. ولكن الدافع الدائم للعمل الشعبي يقع، حقاً، في قسوة شروط الحياة. والسلوك الإرهابي نفسه كان مرتبطاً ارتباطاً لا يتفصم بمطلب الخبز اليومي.

### الطموحات الاجتماعية للمرأة: من حق الحياة إلى "المساواة في المص"

لقد وضعت الجماهير الشعبية ذات النموذج القلم، المرأة المديون أو الريفيون، إذن، في مركز مطالبها الاجتماعية، الخبز اليومي: وهذا ما تقسره، إلى درجة كافية، الظروف كما تقسره شروط حياتهم: فقد استخلصت منه، بصورة مبهمة، تأكيد الحق في الحياة: فيجب أن يأكل

البشر إلى حد الشيع. إلا أنه لا يمكن البحث، هنا، عن نظام اجتماعي مناسب: فالمطالب تحدت تحت ضغط الظروف. ووحدها تأتي من المساواة العميقة التي كانت تميز العقيلة والسلوك الشيعين: فيجب أن تكون شروط الحياة هي نفسها للجميع. وكان العرا يعارضون حق الملكية الكلي المولد للمساواة بالمساواة في النفع.

وفي الأشهر الأولى من عام ١٧٩٣، أدى تفاقم أزمة الأقوات بالمناضلين إلى تحديد فكرهم الاجتماعي بدقة. ففي ٧ شباط، أعلن الشعب الباريسي من "المرس الفرنسي" أنه لا ينبغي للفقير أن يكون تحت رحمة القني. "ودون ذلك، يتوقف البشر عن أن يكونوا متساوين في الحقوق، ودون ذلك سيكون وجود الأول مهدداً في كل لحظة، في حين أن الثاني يفرض عليه أقصى القوانين". وقد شككت هذه الأفكار الخلفية المشتركة للفكر الاجتماعي الشيعي. وقد سمعها للمسعود جاك رو في عريضته إلى الكونغرسيون، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ولدى أزمة صيف ١٧٩٣، استمدت هذه الأفكار نفسها بقوة. وقد صرح فيليكس لوبيلوتيه في الكونغرسيون، في ٢٠ آب، متحدثاً باسم مفوضي المجالس الأولية، قائلاً: "لا يكفي أن تكون الجمهورية الفرنسية قائمة على المساواة، فيجب، أيضاً، أن تترع القوانين، أن تترع الأعراف، في اتفاق ناجح، إلى إزالة اللامساواة في النفع، يجب أن تضمن حياة سعيدة لكل الفرنسيين". وفي ٢ أيلول أكدت شعبة العرا، مطالبة بالحد الأعلى من الأقوات، أن "الجمهورية يجب أن تومن لكل واحد وسائل الحصول على مواد الضرورة الأولى بالكمية التي لن يستطيع، دولها، أن يحافظ على حياته". وكما قالت المفوضية للوقفة للكونمونة للحررة (ليون)، في ٢٦ برومر من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، كان من قيبيل المخيرة التحدث، دون انقطاع، عن المساواة "عندما يكون من شأن القواصل المائلة من السعادة أن تفصل الإنسان عن الإنسان دائماً".

وكان مطلب المساواة في التمتع يقابل إحدى السمات الأساسية للعقلية الشعبية: المساواتية. فالعاري الجنس، خاصة، للمساواة الصارخة التي يقرها الفني في فترات القحط كان يطلب، أولاً، للمساواة في موضوع الأقوات. وسرعان ما جرى تجاوز هذه المرحلة: فالمساواة ليست سوى كلمة إذا لم تطبق على كل شروط الحياة. ولا ينبغي أن يعيش الفني حياة أفضل من حياة الفقير، ويجب، أيضاً، أن يتخطى له عن النافل بالنسبة إليه وأن يتقاسم، عما قريب، ممتلكاته معه. وتصرح للفوضوية المؤقتة للكمونة المتحررة قاتلة: "خذوا كل ما يملكه مواطن مما لا يفيد لأن النافل انتهاك جلي وبجاني لحقوق الشعب. فكل إنسان يملك فوق ما يستطيع استعماله لا يمكن إلا أن يتصرف في استعماله: وهكذا، فإذا ترك له الضروري تماماً، فإن ما بقي يخص الجمهورية وأعضائها غير المحظيين". فالعاري أصبح، فضلاً، مقاسماً. وقد كتب مفوضو لابلوت-دي-مولان، مستعدين كل اللامات للناكثين للمناضلين الشيوعيين، في تقرير في السنة الثانية: "وعند ذلك، حين لم يعودوا يحسون بأية مقاومة، تصوروا، أخيراً، مشروع الاستيلاء على كل شيء وإفادة الناكثين، وليس للملكيات، لتقاسم أملاكهم بعد ذلك".

والواقع أن العبرة لم يكونوا، أبداً، معادين للملكية: فقد كانوا يريدون، فقط، أن يفيدوا هم أنفسهم من هذا الحق وأن لا يمانوا من الصفات التي يؤدي إليها. ومن مطلب للمساواة في التمتع وصلوا، بطبيعة الحال، إلى الحد من حق للملكية، وليس إلى إلغائها.

وقد ثار العبرة، وهم مستهلكون، أولاً، على حق ملكية منتجات الزراعة. فحق الحياة لم يصغ، قط، في المهر، بل بموجب وضع مشخص، دائماً، ولإعطاء الشرعية لترسيم منتجات الضرورة الأولى الذي قدر أنه، وحده، الذي يستطيع ضمان للمساواة في التمتع. وهكذا وصل العبرة إلى التضييق على حق للزراع في محصوله وإلى مراقبة تجارة الأقوات: وهو

موقف مشترك لكل الفكر الشعبي. وفي ٧ شباط ١٧٩٣، أكد القسم الباريسي من الحرس الفرنسي أنه لا يجب أن ينظر للمزارع أو الملاك إلى منتجات الزراعة إلا "كدعوى يجب أن يؤدي عنها حساباً للجمهورية". وكان أوضح من ذلك تصريح مواطن من قسم ماريس، في آذار ١٧٩٣: "الحبوب تخص الكل، عامة، عندما تنتج الحياة". وعلى حد قول للمسعود لوكليرك، في عدد ١٤ آب ١٧٩٣ من جريدته "صديق الشعب"، "تخص الحبوب وكل الأشياء الاستهلاكية ذات الضرورة الأولى، عامة، الجمهورية فيما عدا تعويض عادل يدفع للمزارع ثمناً للعرق والأعمال للمكرمة لزراعتها". وقال، من جديد، في ١٧ آب: "الأقوات تخص الجميع". وتقول عريضة العرة في ٢ أيلول ١٧٩٣ أنه "ليس للملكية من أسس سوى سعة الحاجات الجسدية". وكان تحقيق اللجنة للوقفة للكمونة للتحرة يؤكد أن منتجات الأراضي الفرنسية تخص فرنسياء، ويقع على عاتقها التعويض الواجب للمزارع. فلشعب، إذن، حق مضمون في الثمار التي ولدها.

إلا أن الأمر يدور حول ضمان ممارسة هذا الحق. فقد كان أوعى للمناضلين يعرفون أن الترسيم ليس سوى ممكن غير كاف، وأحسوا بأن الحل الجذري يقوم على وضع منظومة توزيع الأقوات بين أيدي الأمة. وقد طلب لوكليرك، في عدد ١٠ آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب"، أن "لا يستطيع أحد، بعد الآن، أن يبيع الأشياء ذات الضرورة الأولى إلا للدولة". وطلبت شعبة الأرسيس من اليقظة، في ١٨ برومير من السنة الثانية (٨ تشرين الثاني ١٧٩٣) إنشاء مخازن وطنية: "يجب أن يحرم المزارعون وأصحاب المشاغل على إبداع كل ما يفيض عن استهلاكهم من كل أنواع السلع بمر محلل. ويجب أن توزع الأمة هذه السلع نفسها". ويتساءل المجلس العام لشعبة الشاتزليزية، في فاتوز من السنة الثانية، قائلاً: "من هو الناجر؟ إنه مستودع الأشياء الضرورية للحياة

وليس كما ظن، ببلادة، حتى الآن، مالكها. فهو، إذن، موظف عام، وأهم الموظفين جميعاً". واستأنف مواطن الكلام قائلاً: "سوف يكون، فضلاً، أفضل الطرق وأقصرها لإحباط الأهداف المفترضة أو المعادية للثورة لدى التعار أن ينقل إلى باريس ويوزع على كل شعبة ما أمكن من اللواد وبيعها بالصورة التي يحددها القاتون". وهكذا كانت ترتسم مشاريع التأميم لصالح الأمة أو صالح البلديات. وفي فترة الحد الأعلى والإرهاب، تملك البلديات، فضلاً، للخازن ومخبرات بيع العموم: فسي كلرمون فيران، وفي تروى... اكتسب الفكر الشعبي، على هذا النحو، دقة، وكانت الخطوط الكبرى لنظرية اجتماعية ترتسم بفعل الممارسة اليومية.

إلا أن مبدأ الملكية نفسه لم يوضع، قط، موضع مساءلة: فقد بقي العراة متمسكين تمسكاً قوياً بالملكية الصغيرة. ولكنهم، وهم المتحزون الصغار، كانوا ينوونها على العمل الشخصي. وملكية العامل هذه لوسائل عمله ونشاطه كانت تقابل البنية الحرفية لفرنسا القرن الثامن عشر: وهو نمط في الإنتاج لم يكن يمكن أن يزدهر ما لم يكن العامل ملاكاً حراً، الفلاح لحقله والحرفي لحانوته وأدواته. ورأت شعبة بواسونيرو، في ٢٧ نيفور من السنة الثانية (١٦ كانون الثاني ١٧٩٤) "أن الثروات التي اكتسبت بالأعمال المفيدة للمجتمع لا يمكن إلا أن تحترم وتضاف من كل مسلم لها". ويرى تحقيق اللجنة المؤقتة للكمونة للثورة أن العمل "يجب أن يكون مصحوباً، دائماً، باليسر".

كان الأغنياء والضعاف هم الذين وقف العراة ضدهم إذ تبين لهم، بصورة مبهمة، أنه إذا بقيت سيطرة القسي كاملة لعدم ووجد تضيقات على ممارسة حق الملكية، فإن المساواة في التمتع لن تكون، قط، سوى كلمة عقيمة. وقد تحدت الارتكاس للمساواة، في النداءات والعرائض، خاصة في فترة الأزمة، في عطلت ومشاريع متفاوتة العقولية حول التسوية بين

الثروات: لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء. فيجب أن يجعل تشريع مناسب تركيز الملكية بين أيدي أقلية طفيلية أمراً مستحيلاً. ولم يكن العرايون تناقضاً بين الإبقاء على الملكية الخاصة التي كانوا يتمتعون بها، فضلاً، أو يطالبون بالتمتع بها، وحصرها في حدود ضيقة، على قدر شرطهم الاجتماعي. وقد رسم برودوم، في هذا الاتجاه، في "ثورات باريس" (العددان ٢١٤ و ٢١٥، في نهاية برومر من السنة الثانية)، صورة العاري: "ما من واحد من العراة يصبح غنياً أو يحافظ على غناه. إنه يحرم حق الملكية للفرد. وهو يفضل أن يموت جوعاً عن أن ينتزع، بالقوة، قوت أسرة شريفة وقريبة من العوز. ولكنه يقف، دون تحفظ، ضد هذه الثروات الكبيرة والوقحة، نتيجة الكيد والجشع. وعند ذلك، يعود إلى ملكه ويعيد التوازن الذي لا توجد، دونه، أبداً، مساواة، وبالتالي جمهورية".

وفي ١٨ آب ١٧٩٢، صرح غونشون، خطيب "رجال ١٤ تموز و ١٠ آب"، أمام منبر الجمعية التشريعية قائلاً: "فلتكن لكم حكومة تضجع الشعب فوق موارد الضعيفة، والغني تحت مسائله. وسوف يكون التوازن كاملاً". وبعد سنة، استعداد لوكلمك هذا القول، كما لو كان صدى له، في عدد ١٠ آب ١٧٩٣ من "صديق الشعب" قائلاً: "تكون دولة ما قرية جلداً من دمارها في كل مرة نرى، فيها، الإملاق الفاحش حالساً إلى جانب الشراء الفاحش". وحدد فيليكس لوبولتييه، في ٢٠ آب، باسم مفوضي المجالس الأولية، الفكرة بدقة، فقال: "فليكن الغني مالِكاً لفائض ثروة مكرس لسعادة مواطنيه أقل منه مستودعاً لهذا الفائض". وصرح تحقيق اللجنة للوقفة للكمونة للتحركة، أخيراً، في ٢٦ برومر من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣)، بأنه "إذا كانت المساواة بين البشر في السعادة مستحيلة مع الأمف، فقد كان من الممكن، على الأقل، للزيد من تقريب الشقة".

وسرعان ما جرى احتياز الخطوة بين هذه الأفكار وللشاريح الطوباوية. وفي كرلس غيم معروف المؤلف صدر في كانون الثاني ١٧٩٣ بعنوان "حلوى للملك"<sup>(١)</sup> ("أيها المواطنين، هاهو عيد الأسرة، فأين حصة الفقير؟")، أعلن عن الملحق "شريكاً غير قابل للتخلع، في ملكية" عميرات الفئتي. وفي ربيع ١٧٩٣، قدم المؤلف تويي إلى شعبة للتحدثين، "بجشاً في وسائل تحسين مصر الطبقة الملقاة من المجتمع" تبنته هذه الشعبة: فمن أجل خفض اللامساواة وتأمين ملكية لكل المواطنين، تخيل بيع القصور التي كانت ملكية من أجل إنشاء قروض دون فائدة للذين يريدون أن يؤسسوا "منشأة صغيرة". وقد تبنت شعبة لويلونيه، الجمعية الشعبية، في ٢ فبراير (٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣)، مشروعاً كان هدفه الملحق "التسوية بين الثروات قدر المستطاع". فقد كان ينبغي إبادة الشراء الخاص وتأمين اليسر العام وإبعاد البؤس البشع.

ولم تكن هذه المشاريع تخرج عن مجال الطوباوية. وأدق من ذلك كانت عريضة شعبة العمارة في ٢ أيلول ١٧٩٣. ولم تكن تريد تحديد "أرباح الصناعة وأحور العمل وأرباح التجارة التي سيجعلها القانون معتدلة"، أي إقامة تسعير عام، فقط، بل كانت تريد، أيضاً، الحد من سعة الاستثمارات ("يجب أن لا يستطيع أحد أن يستأجر من الأراضي أكثر مما يلزم لكمية محددة من المحارث") والمشروعات ("يجب أن لا يستطيع مواطن واحد أن يكون له أكثر من ورشة، أكثر من دكان")، وكانت تريد، أخيراً، فرض حد على الفئتي ("سوف يعين حد أعلى للثروات. فيجب أن لا يستطيع الفرد نفسه امتلاك أكثر من حد أعلى"). والعريضة لا تذكر ما هو الحد الأعلى، ولكن الواضح هو أنه سيقابل الملكية

---

١- إشارة إلى "عيد الملك"، في الغرب، وعيد العطاس في الشرق، وهو عيد تتناول فيه، الأسرة،

بعض أنواع الحلوى. (المغرب)

الحرفية والخاصة. وتخلص شعبة العراة إلى أن هذه التدابير الجزئية "ستزيل، تدريجياً، اللامساواة للغاية في الثروات وتزيد عدد الملاكين". ولا نجد، في أية برهة أخرى من الثورة، صياغة في هذه الدقة وهذا الوضوح للمثل الأعلى الشعبي. وهو مثل أعلى في حجم الحرفيين وأصحاب الدكاكين الذين كانوا يشكلون ملاكات العراة ويمارسون على صناعاتهم والتجارين لديهم تأثيراً أيديولوجياً حاسماً. وهو، أيضاً، مثل أعلى في حجم هذه الجماهير من المستهلكين وصغار المنتجين اللذين في الوقت نفسه، لكل الباعة المباشرين وغمر المباشرين للأقوات ولكل أصحاب المشاريع الذين كانت مبادرتهم الرأسمالية تحد بردهم إلى حالة عمال تابعين.

إن هناك سمتين تستحقان الإلحاح عليهما في نهاية هذه اللحظة السريعة. فهناك، أولاً، إلهام الاجتماعات الاجتماعية الشعبية وعلم أصالتها إلى حد ما. وهذه السمة الأولى كانت ناجمة عن موقع العراة نفسه في المجتمع. فقد كانوا يتألفون من عناصر متفانية لا يوجد بينها سوى معارضة للأرستقراطية. وكان الحرفيون والباعة ينتمون إلى البورجوازية الصغيرة، والمتوسطة أحياناً. وكان الصناع يشاركونهم حيالهم ويشاطرونهم العقلية نفسها. وكان بينهم، أيضاً، أجراء المشاريع الصناعية الكبيرة النادرة التي كانت باريس تضمها آنذاك. وكان بينهم، أيضاً، فئة واسعة من المثقفين والفنانين والخارجين على طبقهم. ولم يكن ممكناً أن يكون للعراة وعي طبقي ولا برنامج اجتماعي متماسك: فقد بقيت طموحاتهم غائمة ولا تغلو من التناقض. ولم تكن تبدي، فوق ذلك، أي طابع نوعي: فقد كانت تنتمي إلى الخلفية المشتركة التي كان يستمد منها، بمقادير متفاوتة، كل الثوريين، ولا سيما الجبليين واليعاقبة. والفرق بين المعري واليعاقبة هو فرق في الدرجة وليس في الطبيعة. وكان مثل المناضلين العراة الاجتماعي الأعلى قريباً جداً من مثل الروبسييريون: جماعة من صغار

المتحيزين للمستقلين تؤمن الدولة، بينهم، مساواة نسبية. وقد طالب هؤلاء المناضلون، بالمقابلة مع البورجوازية الجبلية، بالتنظيم والتسرع. ومضى بعضهم حتى درجة الحد من الملكية الحرفية أو الحانوتية ومن الاستثمار العقاري أيضاً: ونادراً ما طالبوا بالحد من ملكية النقولات وهذا خسر غريب كان يعبر عن الحقائق الزراعية العميقة للعصر. وقد برر الحد الأعلى بضرورات الدفاع الوطني أكثر منه باعتبارات نظرية، وأكثر من ذلك، أيضاً، كوسيلة لإعادة التوازن بين المصالح الاقتصادية المتنازعة. وبذلك، بقي العراة أوفياء لإعلان ١٧٩٣ عن الحقوقي الذي تصور الأمة كجماعة هدفها "المساعدة المشتركة" والمساواة في وسيلة هذه المساعدة. فزعزعة العراة بدلت، إذن، في الميدان الاجتماعي من الطبيعة نفسها التي كانت عليها الأيديولوجية الجبلية، وخاصة العقوبية، مع بعض الفروق الصغيرة، ومع التناقضات نفسها أيضاً. فأصالتها كانت في مكان آخر، في وجوها السياسية.

إلى أي حد، من جهة أخرى، كانت هذه الاتجاهات ممثلة لجملة العراة؟ إن اللداولات والنداءات والعرائض التي نقلتها لم تكن صادرة إلا عن قلة من المناضلين المتعلمين إلى درجة تكفي من أجل أن يكتبوا والذين كانوا مشبعين، بمقادير متفاوتة، بفكر الأنوار حتى حين لم تكن لهم معرفة مباشرة به. فقد انتشرت، في النوادي والجمعيات الشعبية، روسوية ذاع صيتها قبل ذلك بكثير بين الشعب: فحدد صدى قوياً لها في عدد من النصوص الصادرة عن عدد من منظمات الشعب الباريسية. ويقتضى، مع ذلك، أن مناضلين عديدين شغلوا مراكز في شعبهم لم يكونوا يعرفون القراءة ولا الكتابة: وهناك عدة وثائق تثبت ذلك. فالكتلة الكبرى من العراة تحركت بدافع شروط حياتها البائسة أكثر منها بقوة الأفكار: وشكل القحط دافعاً دائماً للسياج الشعبي، لعصيان ريفيون في نيسان ١٧٨٩، ليومي جرمينال وبريريال من السنة الثانية دون أن يمكن استبعاد

الدوافع السياسية لهذا السبب، وكان الأمر يدور حول أيام ثورية كبرى. فقد كان كل العراة، في الستين الثانية والثالثة، يتجهون، بإلهام، إلى الجمهورية المساواتية التي كانوا يعتقدونها بالديمقراطية أو بالشعبية. وإذا كان بعض المناضلين قد استطاعوا، وحدهم، بفضل تعليم كاف، أن يرسخوا، على خطى القادة الجليلين أو اليعاقبة، مبادئها ويرووها نظرياً، فإن كتلة العراة اكتفت بالنضال من أجل مطالبها الفورية.

وهذه النضالات للمطالبة هي التي تلاحم، عرهما، في نهاية التحليل، الطموحات الاجتماعية للعراة: كما هو الأمر بالنسبة للتنظيم والتسعين. ففي عام ١٧٩٣، طُلب بالحد الأعلى من المحبوب من أجل جعل سعر الخبز منسجماً مع الأحرار، للسماح للعمال بالعيش: فقد ذكر حق الحياة كذريعة مساندة. وقد سبقت للمطالبة الاجتماعية التبرير النظري الذي عاد فشده من النضال وإثارته. والأعمال للمطالبة تسمح أكثر مما تسمح الإعلانات بفهم الطموحات الاجتماعية للعراة بدقة: هذا المثل الأعلى الشعبي للملكية محدودة وإنتاج صفر مستقل يؤمنان الخبز اليومي للجميع.

وكان العراة يتخبطون في تناقضات غير قابلة للحل. فقد كانوا معادين للأغنياء والضخام، إلا أنهم كانوا مرتبطين بالنظام البرجوازي لكونهم ملاكين، فعلاً، أو يتوقون إلى أن يصبحوا كذلك: كانوا يطالبون بالتسعين والحد من الملكية، ولكنهم كانوا، في الوقت نفسه، يطالبون باستقلال الدكان والحرفة والملكية الريفية وكانوا، بذلك، من أنصار الليبرالية الاقتصادية. وكنت هذه التناقضات تعكس البنية الاجتماعية للعراة. فمعظم الحرفيين المرتبطين بنظام إنتاج قائم على العمل الشخصي كانوا محكوماً عليهم بالانحسار بقدر ما كان يتقدم التنظيم الرأسمالي للاقتصاد.

وقد شاطرهم اليعاقبة والرويسبيرون هذه التناقضات نفسها: وكانوا، كالعراة، ضحاياها. وهكذا يقلص التنازع الذي لا حل له الذي يمكن أن

يوجد بين مطامح مجموعة اجتماعية والحالة الموضوعية للضرورات التاريخية. وهكذا يتحدد، بدقة، الصراع الفاجع الذي غرقت، فيه، أمام مطالب ثورة بورجوازية، الجمهورية المساواتية التي كان العراة يريدونها.

### الإرهاب والأقوات: المسحورون<sup>(١)</sup>

لا نستطيع ترجيح اتجاهات للمسحورين عن اتجاهات العراة: فهي تنتمي إلى المجال الأيديولوجي العام نفسه، بحال مجتمع تسوده الحرفية والخناتوية. وهي تقع في السياق التاريخي نفسه، سياق الخطر الذي تهدد الثورة وأزمة أقوات عامي ١٧٩٢-١٧٩٣. ولكن للمسحورين كانوا من الأوائل الذين حاولوا إعطاء المطالبة الشعبية تعريفاً نظرياً وتحديد برنامج يلي حاجات الجماهير دون كثير من النجاح.

وقد لفت أ. ماتيز وج. لوفيفر، منذ زمن طويل، الانتباه إلى مسحور -أورليان، تابورو دومونتيني. فلدى أزمة أقوات عريف ١٧٩٢، كتب تابورو "مشروع قانون حول الأقوات" نقل إلى الكونفنسيون في ٢٥ تشرين الأول ١٧٩٢. وكان هذا المشروع يتضمن عرض مبادئ كان يعبر عن التوجهات الأساسية للعقولة الشعبية. فقد قابل تابورو، فقط، بين حالة الطبيعة التي كانت للشاعية، فيها، هي الحق والحالة الاجتماعية التي تكون الملكية، فيها، مشروعة: فالكونفنسيون كان قد أدان القانون الزراعي.

ويشكل المشروع، كما أشار ج. لوفيفر، عرضاً منهجياً ملفتاً للانتباه للديمقراطية الاجتماعية التي كان يتوق إليها العراة. "سوف نضل السبيل في هذا الصدد طالما تركنا أنفسنا خاضعين لمطالب الملاكين العقاريين وكبار الرأسماليين الذين لا يترعون، متفقين، إلا إلى الاستيلاء على كل القوت القومي ليكسبوا حق الحياة والموت على الجنس البشري لصلحة

---

١- اسم أطلق على فئة من المتطرفين في عهد الثورة الفرنسية. (المعرب)

حشعهم... إن العدالة الطبيعية عملي حدوداً على أرباح للملكيات  
الحصرية، وبيع ملاك الأراضي المشروع يقتصر على ٢٥ من النفقات  
الأساسية وعلى الاستعادة السنوية لنفقات زراعة الأرض... وبما أن  
العمل هو درب مفتوح أمام المملق ليستعيد من الأرض نصيبه من  
الخيرات الذي خصه به محكمة الحق الطبيعي، قبل وجود أي اتفاق  
مدني، فإنه يلي ذلك أنه على الحالة الاجتماعية، بالضرورة، أن ترد له،  
مقابل عمله، معادل ما خسره، بالتناقل الذي لا تبعه الذاكرة لثروة  
وراثية، يعادل مجموع حاجاته الضرورية التي يجب تحديد تعرفه أجره على  
أساس مقدارها. ومن هنا تنجم ضرورة قانون تعريضي يرفع الأجر إلى  
مستوى سعر للأكولات الجاري، أو يخفض سعر للأكولات إلى مستوى  
الأجر"، علماً بأن الخبز يجب أن لا يأخذ أكثر من الثلث. "إن القول  
بأن السكان يفيضون على موارد الطبيعة، كما يدعي بعضهم الذين  
يتحدثون، بازدياد، عن تضاعف للملقين، هو من قبيل التهذيب على  
المخالف بالسخرية من التنظيم الفيزيائي للطبيعة، وهو، أخيراً، من قبيل  
التلميح، ضد كل عقل، إلى أن المملول أقوى من العلة. فتضاعف المملقين  
يأتي من التوزيع اللامتساوي للمكافآت على كل طبقات المجتمع".

وقد انتقد التداول الحر للحبوب بقوة. فهو، بإخفائه أقوات الأمة عن  
الرقابة العامة، يشجع كل المخالفات في السعر والنوعية. ويجب أن  
يعاقب الاحتكار بوصفه "جرمة قذح من الدرجة الأولى، في ذات الأمة  
صاحبة السيادة". وقد نص "للمشروع" على الإعلان عن اللوسم، تحت  
طائلة المصادرة، وترسيم الحبوب بحيث لا يتجاوز رغيغ خبز وزنه تسع  
ليبرات خمسة عشر فلساً، والإلزام بالبيع في الأسواق، حسب التعرفة  
تحت طائلة الموت. وقد منع الأفراد، ممن فيهم الباعة، من تكرين مخزنات  
من الحبوب تحت طائلة الموت. وسوف تزود كل مدينة بمخزن قومي.  
ولن يكون هناك سوى نوع واحد من الخبز، ثلثاه من القمح وثلثه من

الشعر.

والطابع الإرهابي لمشروع تابورو مدعش، وكذلك هو الأمر مع عدم كفايته. فقد كان منصوباً على الحكم بالموت، في حالة المخالفة، بصورة واسعة: "لا يمكن للظلم إلى الثروة أن ينطفئ إلا في سيول من الدماء". إلا أنه لا يقابل هذا القمع القاسي أي تحديد للوسائل التقنية. فلم ينص على مصادرة أو تقنين أو تأميم لصالح البلدية. وكيف يمكن تموين المخازن القومية في حالات عدم الكفاية؟ لقد بقي "للمشروع" مدينياً بصورة ضيقة: فلم يكن هناك ذكر لعمالة الأرياف، ولا لجهاز مركزي ينسق بين حاجات مختلف المناطق بموجب للرسم. فقد بقي للمشروعون أسرى السياق الاجتماعي للديني حيث كان يقع عملهم: فلم يتوصلوا إلى تصور برنامج متماسك يلبي حاجات مجمل الجماهير، الريفية كما للمدينة.

وكان الأمر كذلك مع جاك رو. فمنذ ربيع ١٧٩٣، وفي حين كانت الأزمة الوطنية تضاعف الأزمة الاجتماعية وتزيدها حدة، رسم خطوط برنامج "مسعور" في كتابه "خطاب في وسائل إنقاذ فرنسا والحريّة". بما أن من المستحيل تفوق مفاتن الحريّة عندما يكون على المرء أن يناضل ضد الجوع والبؤس والقوانين التي تحتوي على وسائل القمع. وبما أن التجارة لا يمكن أن تقوم على صنع ما يضر ثلاثة أرباع البشر، اطلبوا أن يتزل الحكم بالموت على محتكري المأكولات، على الذين يحطون، بتجارة المال، من شأن عملنا ويوصلوننا، بخطى سريعة، إلى مرفأ الثورة للضادة". والأدوية المقترحة هي تلك، نفسها، التي كان ينادي بها المناضلون الشعبيون: منع تصدير الحبوب، إلزام البيع في الأسواق، "إنشاء مخازن عامة في كل المدن والبلدات الكبيرة سيكون، فيها، سعر كل السلع مدعوماً". ولم يكن جاك رو قد وصل، بعد، من ذلك إلى المطالبة بالتسعير. "بما أن المزارعين الأغنياء سيكونون مجبرين على حمل موادهم

إلى المخزن المشترك، وبما أن فرنسا مستقدم، في كل جانب، مشهد أهراء هائل وموارده، فسوف يعقب العصر النحبي، أحمر، العصر الحديدي".

وتفاقت الأزمة في خريف ١٧٩٢. وعند ذلك ربط جاك رو، بصورة أوئق، بين المسألة السياسية والمسألة الاجتماعية في "خطاب في محاكمة لويس الأحمر وفي ملاحقة للضارين المحتكرين والمخزنة" (كانون الأول ١٧٩٢). فلم تكن المطالبة بموت الملك كافية. "هناك حين في التسامح مع الذين يملكون متحجات الأرض والصناعة، الذين يكسبون في أهراءات البخل مواد الضرورة الأولى ويخضعون دموع الشعب واقتضاره لحسابات ربوية". ولدى اضطرابات السكر، في ٢٥ شباط ١٧٩٣، برر جاك رو، إذا صدقنا "ثورة باريس"، النهب: "اعتقد فوق ذلك، بأن البقالين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم ردوا للشعب ما كانوا يجعلونه، منذ زمن طويل، يدفع ثمنه أغلى مما ينبغي بكثير". وقد أكد شيسنو الذي كان رئيس نادي الجبالين، في الظروف نفسها، أنه "كان للنهب هدف أخلاقي". إلا أن رومبير ند، هنا، كما را، بـ "مكيدة مدبرة ضد الوطنيين أنفسهم": "فقد كان لدى الشعب شيء أفضل من الثورة" من أجل ملع هزيلة... وكان النهب يقابل، بالتأكيد، مساواتية العراة الأصلية: فقد كانت الاستعادة الفردية مبررة بعدم التناسب في شروط الحياة".

وتقع ذروة نشاط جاك رو في نهاية حزيران ١٧٩٣، بعد محو الجيرونديين. ففي ٢٠ حزيران، اقترح، في نادي الجبالين، أن تضاف إلى الدستور، وكان قد صوت على قسم كبير منه فعلاً، مادة تقول الحكم بالموث ضد المضاربة والاحكار. وعاد، منذ ذلك الحين، بعناد، إلى المحرم، كل يوم، أمام المجلس العام للكونونة أو نادي الجبالين أو الهيئة العامة لشعبة غرافيليه. "إذا لم تكن هنه للادة موجودة في الدستور، فلإننا نستطيع أن نقول للجبالين: إنكم لم تفعلوا شيئاً من أجل العراة. فليحط

الشعب بالكوفتفسيون وليصرخ فيه بصوت واحد: نحن نعيد الحرية ولكننا لا نريد للموت جوعاً".

وقدم جاك رو "نداء إلى الكوفتفسيون باسم شعبة غرافيليه وبون نوفيل ونادي الحبالين"، في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "الوثيقة الدستورية مستقدم من أجل مصادقة المعامل. هل حرمتهم، فيها، للضاربة؟ كلا! هل نطقتم بالحكم بالموت ضد المحتكرين؟ كلا! هل حددتم ما تقوم عليه الحرية؟ كلا! هل منتم بيع المال للمول؟ كلا! حسناً! إننا نعلن لكم أنكم لم تفعلوا كل شيء من أجل سعادة الشعب. فالحرية ليست سوى شبح عقيم عندما تستطيع طبقة من البشر تجويع الأخرى دون عقاب. والمساواة ليست سوى شبح عقيم عندما يمارس الغني، بالاحتكار حق الحياة والموت على شبيهه، والجمهورية ليست سوى شبح عقيم عندما تجري الثورة المضادة، يوماً بعد يوم، عن طريق سعر المواد الذي لا يستطيع ثلاثة أرباع المواطنين بلوغه دون ذرف الدموع". إن حق الحياة فوق حق الملكية. "بأي شيء تكون ملكيات الختالين شيئاً أقل من حياة الإنسان؟... حرية التجارة هي حق الاستعمال وليس الحق في الطغيان ومنع الاستعمال. فالمواد الضرورية للجميع يجب أن تسلم بالسعر الذي يستطيع الجميع بلوغه. أعلنوا، إذن، قراراتكم مرة أخرى، والعراة سيفعلون، بأسلحتهم، قراراتكم".

النسرة، وإن لم تكن الأفكار، جديدة: وقد صدمت الكوفتفسيون. كانت المطالب هي مطالب أكثر الشعب الباريسية تقدماً، للعنة، مرات عديدة، منذ أزمة أيار ١٧٩٣. وهي مطالب من مستوى اقتصادي واجتماعي: تسعير عام، قمع الاحتكار، منع بيع المال. ولكنها، أيضاً، مطالب سياسية، مطالب أوعى المناضلين نفسها: تسريح النبلاء من الجيش، اعتقال أقارب المهاجرين، طرد منادي الكوفتفسيون. وكان جاك رو يقدم، هنا، بصورة منهجية، برنامج الجناح المتقدم للعراة الباريسيين: فلم

يكن يحدد. ولكن النمرة كانت جديدة: فجاك رو الذي يتكلم باسم الشعب السيد يعنف المجلس، يهدده.. وتصلب الكونتفسيون وطرده جاك رو من على المنبر. فالكونتفسيون، وهو مجلس تمثيلي معتر بصلاحياته، لم يكن يستطيع التساهل في ممارسات الديمقراطية المباشرة.

وقد سمى أ. ماتيز نداء ٢٥ حزيران ١٧٩٣ "بيان المسعورين". وهذا تضخيم مؤكد. فجاك رو كان مسموع الكلام في شعبة غرافيليه: ولم يكن يستطيع ادعاء الكلام باسم العراة الباريسيين، ولا باسم المسعورين الذين لم يشكلوا قط، مجموعة متماسكة. فالمسعودون، وكانوا شخصيات قوية ومناضلين متحمسين، لم يعرفوا أبداً، كيف ينسقون نشاطهم. وكان الأمر يدور حول مناضلين ينشطون منفردين، جاك رو في شعبة غرافيليه، فارليه في شعبة حقوق الإنسان، لوكسم في صلة مع كلير لاكوب وجمعية الجمهوريين الثوريين، أكثر مما كان يدور حول مجموعة أو حركة. وأولى بنا أن لا نستطيع الحديث عن كيان عقيدة. وقد كتب أ. ماتيز، أيضاً، عن الأب جاك رو مسمىاً إياه "كاهن الاشتراكية"، وسماه م. دومانجيه "الثوري الأحمر". وهاتان مفارقتان. فلنقل عنه أنه مناضل في شعبة، مرتبط بالشعب ومعمّر عن طموحاته واتجاهاته بعقل نافذ البصيرة وقوة تحليل وصدق وحرارة في اللهجة غير عادية جميعها.

ويشهد، أيضاً، على مطابقة أفكار المسعورين مع الطموحات الاجتماعية للمسعودين الباريسيين واتجاهاتهم السياسية "الإعلان الرسمي عن حقوق الإنسان في الحالة الاجتماعية" الذي قرأه فارليه في المجلس العام للكونمونة في ٨ حزيران ١٧٩٣. وكان تأكيداً لمبادئ الديمقراطية الشعبية: "يجب على العمال أن يركس، باستمرار، الجسم الاجتماعي. إنه لا يريد، قط، أن يمثل". وليس النواب سوى "منلوين تابعين"، "مفوضين"، "وكلاء". إلا أن فارليه كان يضع، بين حقوق الإنسان، "التمتع بالملكيات" التي

تقع تحت حماية للمواطنين المعينين، جميعاً، بالمحافظة عليها. إذا "كان الحق مملوك الأراضي حدود في المجتمع"، إلا أن "حريتها يجب أن تكون بحيث لا تحد من المبادرة التجارية أو الزراعية". وفارليه لم يحدد، بدقة، لا هذه الحدود ولا تلك الحرية. فيما أن للملقين يشكلون الأغلبية في كل الدول، "فإن أقرب إرادتهم إلى الطبيعة وأكثر حقوقهم ثباتاً هو أن يصوروا أنفسهم من اضطهاد الأغنياء بالحد من طموح الاقتناء وإلغاء عدم التناسب العظيم في الثروات بوسائل عادلة". وفارليه لا يحدد، بدقة، ما هي هذه الوسائل العادلة.

وقد ميز، في المادة التالية، أربعة أنواع من للملكيات في الحالة الاجتماعية: "الأولى، أقدس للملكيات والتي يحق لكل إنسان المطالبة بها هي تلك التي تؤمن له، بصورة كافية، وسائل العيش الأولى": الاعتراف بحق الحياة الذي لا يقول فارليه كيف سيؤمن. ثم يأتي الحق في المعونة: "الملكية الثانية التي لا تقل عن الأولى أهمية تقوم على ممارسة الإحسان الواجب للمملقين، المقدم للذين هم في حالة الراحة إذا كانوا مرضى أو مسنين أو معاقين أو الذين في حالة لا تسمح لهم بأن يكونوا مفيدين، وفي المساعدة التي يقدمها العمل للمعاقين الفقير". والأمر يطور، هنا، حول شكل من المساعدات العامة التي تنتمي إلى ممارسة ورشات الإحسان في النظام المقدم، وليس حول حق العمل الذي اعترف به عام ١٨٤٨. "والملكية الثالثة هي نتاج العمل التجاري أو الزراعي أو أجر عمل أو وظيفة عامة أو خاصة. وتكالف الملكية الرابعة من المقتنيات والمولويث والمبات". وبما أن الملكية حق لا ينتهك، فإن "كل مالك حر في التصرف، على هواه، في أملاكه ومداخيله مهما كانت طبيعتها". ولكن، من يحكم على هذا الاستعمال؟ "للمتلكات المكتملة على حساب الثروة العامة، بالسرقة أو المضاربة أو الاحتكار أو الاستيلاء تصبح أملاكاً وطنية في اللحظة التي يحصل، فيها، المجتمع، بوقائع ثابتة، على دليل الاختلاس". ولا يوجد في

ذلك ما يتجاوز مطالب العرة العادية. إلا أنه كان للمسعودين، على الأقل، فضل صياغتها بوضوح والتضال من أجل تحقيقها. وكان اليعاقبة، وخاصة روبسبير، وبعض المؤرخين على خطاهم، قساة على المسعودين وخاصة على جاك، "مفسد شعبة غرافيليه"، على حد قول جريدة صديق الشعب و"كاتب مرتزق" على حد قول غمر القابل للفساد<sup>(١)</sup>. وذلك تلميح تشهيري. فلا يمكن أن يكون صدق المسعودين أو حماسهم لقضية الشعب موضع شك. ولكنهم، بوصفهم طليعة الحركة الشعبية التي أرادوا أن يكونوا الناطقين بلسانها، كانوا أول ضحايا عمل الاستمرار اليعقوبي. وقد كتب جاك رو، في جريدته "الصحفي" في نهاية أيلول ١٧٩٣، يقول: "يا هؤلاء للنفاقين! لقد استخدما أمثال لوكليرك وأمثال فارليه والمخال جاك رو... استخدما النساء الثورات لتحطيم صولجان الطاغية، للإطاحة بفئة رجال الدولة. وهم، اليوم، يدوسون بالأقدام أدوات الثورات". لم يكن جاك رو يتصور أنه لم يمكن للخدمات للسدة إلى الثورة أن تعثر، في نظر لجان الحكومة للشغولة بالتوازن، هياج للمسعودين والعره غمر التنظيم أحياناً، ولا الهجمات ضد الديكتاتورية اليعقوبية التي كانت في طريقها إلى الاستمرار. ولم يكن جاك رو يستطيع أن يتنبأ بأن اليعاقبة والروبسبيريين، أنفسهم، سيهلكون، بعد عشرة أشهر، ضحايا للمتناقضات الاجتماعية نفسها وللعجز السياسي نفسه.

### تناقضات اليعقوبية

تقع اليعقوبية، في وجوها الاجتماعية، في مجال العرة الأيديولوجي العام نفسه: وقد قلنا أن الفرق كان في الدرجة وليس في الطبيعة. فلم تكن الأفكار التي طرحها العرة، تحت ضغط القحط، تمثل، في سياق العصر

الاجتماعي، أية أصالة. فقد عبر عنها، بصياغات أوضح، الناطقون بلسان الفئات المتنوعة للبورجوازية الجبلية الذين كانوا يستملونها، هم أنفسهم، من تلك الخلفية الفلسفية المشتركة للقرن للتأثرة بروسو. وربما كان بين الروسوية وحركة العمالة توافق أكثر من صلة نسب. وهذه الصلة ظهرت، بمزيد من الدقة، بين الروسوية واليعقوبية وأكثر من ذلك، أيضاً، بين الروسوية والرومبيريية.

### الأيديولوجية الاجتماعية اليعقوبية

لا يمكن، تاريخياً، الحديث عن اليعقوبية دون أي تدقيق آخر، على اعتبار أن النادي قد تطور خلال السنوات الأربع من حياته. فلنميز، مع ميشليه، عن اليعقوبية البدائية المحافظة، يعقوبية ١٧٩٢ المختلطة التي سيطر عليها بريسو والجمرونديون، ويعقوبية ١٧٩٣. ولم تكن المسألة الراقعة في قلب للمسألة السياسية فقط: فمسألة لللكية بلورت التعارضات. ويعقوبية ١٧٩٣ هي، حقاً، التي أنارت، بارتباطها بالروسوية، كرهية الثورة للمضادة والتقليد بالقدر نفسه الذي ومزت، به، إلى الثورة في كل كفايتها.

وقد بحثت اليعقوبية في الروسوية عن دعائمها الأيديولوجية. إلا أنه وجد، لدى هذه وتلك، العجز نفسه عن تحليل دقيق وناجع لوقائع العصر الاجتماعية. فقد عجزت كلتاهما عن التناقضات نفسها، وعن العجز نفسه في غاية اللطاف.

كتب روسو، في "الاعترافات"، أنه ولد "في أسرة كانت أخلاقها تميزها عن الشعب": فقد كان أبوه ساعياً. وكما لو كان صدي، يرد دوبلاي، مضيف رومبيري الذي يقدمه ميشليه، عن حق، كرمز اجتماعي لليعقوبية. وغالباً ما استشهد بكلمة ابنته، زوجة لربا النائب في الكرونفسيون، التي قالت أنه لم يكن من شأن أبيها المهتم بالمكانة

اليورجولزية أن يقبل على مائتته واحداً من "علمه"، أي واحداً من عماله. وقد ذكر جوريس، في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية" بأن النجار دوبلاي كان يقبض ما يتراوح بين عشرة آلاف واثنى عشر ألف ليرة كدخل من إيجارات بيوته دون أن نحسب أرباح مشروعه. لقد كان "النجار" دوبلاي غائصاً، بالتأكيد، في عالم العمل، ولكنه كان، مع ذلك، صاحب مشروع نجارة كبير. ونفهم، هنا، التباس موضوع العقبة الاجتماعية: فقد كانوا أقرب إلى الشعب من أن يجهلوا حاجاته، ولكن ذلك يتميزهم عنه، فعلاً، إلى حد يكفي لعدم الامتناع عن خدمة مصالح اليورجولزية.

كان العقبة، بمزاجهم الاجتماعية، وغالباً بمزاجهم، يجدون أنفسهم متفقين مع تعاليم روسو. وكان العقوي الذي يستمتع، كما تبين الحياة لدى أسرة دوبلاي، تمتع الأسرة البسيطة ويتبادل الصداقة المعتدل على مستوى الأسرة اليورجولزية المتوسطة في ذوقه ونمط حياته. وهذه الفئة الاجتماعية التي كانت تشكل أغلبية أعداد العقبة تنصف بالأمانة والاجتهاد في العمل والاعتدال والنفور المتبادل من الغنى المفرط ومن الفقر المدقع. ومن هنا جاءت التناقضات التي نابت بتقلها على العقوبية، كما على الروسية، ولا سيما من حيث مسألة المساواة، وبالتالي مسألة الملكية. فمع هجوم العقبة ضد الأغنياء، ومع اتخاذ أعنف تدابير السلامة العامة وأكثرها كفاية، فلم يتم استماتوا في بيان تعلقهم بالملكية الفردية وفي مطاردة شبح القانون الزراعي.

وإذا أخذنا، من بين أشهر الجليليين والعقبة، دانتون ومارا، فلا يبدو، ولو كان ذلك بدرجات مختلفة، أنه كان لديهما نظام اجتماعي محدد جيداً. ولا شك في أن دانتون هاجم الغنى والتجاوزات الناجمة عن اللامساواة، ولكن ذلك كان بمجرد تنديدات. وقيل كثيراً عن مارا إن فكره الاجتماعي كان الأكثر راديكالية. إلا أنه لم يكن، أبداً، ذلك للمنادي

الشرس بالقانون الزراعي الذي طرحه أعداؤه أمام التاريخ لإخافة  
للملاكين. لقد كان، بالتأكيد، عقلاً سياسياً، ولكنه لم يكن، أبداً، مفكراً  
اجتماعياً عميقاً.

صرح مارا، عام ١٧٩٣، قائلاً: "لقد وصلت إلى الثورة بأفكار جاهزة".  
وبالفعل، بدأ رائداً للتيار الأيديولوجي الذي توطد في السنة الثانية  
وأعطى الحركة الثورية كل ديناميكيته. وقد أمكن لفكره أن ينضج وأن  
يزيد دقة حول بعض النقاط، ولكنه لم يتغير في خطوطه العامة. وفي  
الميدان الاجتماعي، أكد مارا، منذ ١٧٨٠، الأفكار التي طرحها اليقافة  
عام ١٧٩٣: فقد طرحت "خطة التشريع الجنائي" مقتضى حق في الحياة  
سباق على حق للملكية. "حق التملك يتج عن حق الحياة". وقد أخذ  
مارا، كطليعة للحركة الشعبية، منذ ١٧٨٩، نبرات جاك رو في عريضته  
المؤرخة في ٢٥ حزيران ١٧٩٣. ففي كرسى صلب في ٢٣ آب ١٧٨٩،  
"الدمتور أو مشروع إعلان الحقوق" كتب بعد روسو، يقول: "دون  
بعض التناسب في الثروات، ترتد لليزات التي يستلها من ليست له أية  
ملكية من الميثاق الاجتماعي إلى لا شيء تقريباً. والحرية نفسها التي  
تعزينا عن كثير من الشرور ليست شيئاً بالنسبة إليه. ومهما تكن الثورة  
التي تحدث في الدولة، فإنه لا يمس، أبداً، بانخفاض تبعيته إذ ما يزال، كما  
هو، مسماً إلى عمل منهك" ولم يكن في هذه الأفكار أي شيء  
استثنائي. فمارا الذي ولد عام ١٧٤٣، وللتحق إلى جيل سابق على  
جيل روبسبير المولود عام ١٧٥٨، وجيل سان جوست المولود عام  
١٧٦٧، وصل إلى استنتاجات لم يتوصل إليها ثوريون آخرون إلا  
بـ "قوة الأخياء" خلال الثورة نفسها.

ولكن "صديق الشعب" لم يتجاوز ذلك واقتصر على هذه التأكيدات  
النظرية. وهذا مصرح حسم قبل الآن ويفسر مكانة مارا الفريدة في  
الثورة. إلا أننا نلمح لديه، أيضاً، الفاصل بين حسرة فكر ومقتضيات ثورة

ظلت بورجوازية. وحملة مارا، في الأسابيع الأخيرة من حياته، ضد  
للمسمرين ذات دلالة من هذه الناحية. ففي ٤ تموز ١٧٩٣، هاجمت  
جريدة "صحفي الجمهورية الفرنسية" "الوطنيين للزيّفين الذين هم أخطر  
من الأرستقراطيين والملكيين". ورسمت صورة سلبية لجاك رو "مفسد  
شعبة غرافليه"، وكذلك لشريكه، فارليه "التأمر الذي ليس لديه مخ"  
ولوكريك الصنم، "المغال البارع جداً": ففي ٢٥ حزيران، كان جاك  
رو قد تقدم إلى الكونغرسيون بعريضته للسلاواتية. وأراد الجبليون أن  
يوقفوا المطالب الشعبية التي استعدها وزادها دقة للمسمرين: فقد كان  
وطنيو للناسبات هؤلاء، على حد قول مارا، يستغلون قناعهم اللئلي "من  
أجل تضليل المواطنين الطيبين والإلقاء بهم في مسارات عنيفة، خطيرة،  
جسورة وكارثية".

والالتباس نفسه، الفاصل بين التأكيد النظري والنشاط العملي، يميز الفكر  
الاجتماعي الحقوقي، وذلك، أولاً، فيما يتعلق بحق الملكية. فقد صاغ  
القادة العاقبة، بصدده، اقتراحات شبيهة باقتراحات للناسطين الشعبيين  
دون أن يحاولوا، مع ذلك، قط، تسجيلها في القوانين. فلم تتعلم  
تصريحات شوميت على منر المجلس العام للكونمونة وهييم في "الأب  
دوشين": فقد كان كلامها يريد أن يكون الناطق بلسان العراة. فقد ندد  
هيبير، في العدد ٢٧٢ من جريدته، بنظام اجتماعي "ملك، فيه، بعضهم  
كل شيء ولا يملك الآخرون شيئاً". وفي بلوفيز من السنة الثانية (العدد  
٣٨٢)، ذكر الجمهورية "في بضعة سنوات": "لم يعد العراة سوى أسرة  
واحدة. إنهم لم يعرفوا سوى المساواة للمقدمة... ولم نعد نرى  
أغنياء صلفين، ولكن اليوس، أيضاً، قد زال".

وطرح بيوفارين، وهو أكثر تنظيمًا، في كتابه "عناصر الزعة  
الجمهورية" (١٧٩٣)، أن تكون الملكية عمور الروابط للمدينة. وبالتالي،  
"لا يقتصر الأمر على كون النظام السياسي يجب أن يؤمن لكل واحد

الاستمتاع للممكن بممتلكاته، بل يجب أن يركب هذا النظام بشكل يقيم، معه، بقدر المستطاع، توزيع للخيرات بين المواطنين بالتساوي النسبي، على الأقل، إن لم يكن بالتساوي المطلق". وإذا كان حق الملكية غير قابل للإبطال، "فيجب أن يكون له تطبيق لمصلحة كل الكائنات التي تشكل الأمة". وهكذا، لن يوجد أحد، في الجمهورية "في تبعية مباشرة وغير متبادلة لفرد آخر". وبعبارة أخرى، فإن هذا مجتمع متحيز صغار مستقلين. وأضاف بيوفارين قائلاً "إذا كانت مراكمة كل الثروة الكبيرة بين أيدي عدد صغير من الأفراد يجلب، تدريجياً، كل الكوارث الاجتماعية، فإن يسر العدد الأكبر، ثمرة العمل والصناعة والمضاربات التجارية يحمل الأمة إلى أعلى درجات الازدهار ويعطي حكومتها عظمة حقيقية". وكون الجمهورية لا تستطيع البقاء والازدهار دون مساواة اجتماعية معينة نقطة مشتركة في فكر القرن الثامن عشر، من مونتسكيو إلى روسو. والى بقية هذا، هنا، عن أصالة أكثر من أصالة للناضلين الشعبين والمسيحيين.

إلا أن العمة والعباقرة يتباينان حول نقطة: فالأولون كانوا يريدون أن يخلوا، بصورة جوهرية من الملكية الحرفية والملكية الحانوتية، ولم يتصور الآخرون، أبداً، سوى الحد من الملكية العقارية. فكان بيوفارين يريد، في "عناصر الثورة الجمهورية"، التخفيف من النفوذ القارض (للثروات الكبيرة) بتقسيم متسارع ودون إمكانية تكديس لاحق: "فهو لم يكن يفكر إلا بالثروة العقارية. "يجب أن لا يستطيع أي مواطن امتلاك أكثر من كمية محدودة من أربنتات الأرض": حوالي العشرين في المتوسط. وكان الأوضح، أيضاً، هو موقف مومورو الذي كان يعقوبياً، ولكنه كان، أيضاً، مناضلاً في نادي الجبالين وقرياً، دون شك، من العمة. فكتابه "إعلان الحقوق" الصادر في آب ١٧٩٢ يتضمن أن "الأمة لا تعترف إلا بالملكيات الصناعية، وهي تضمنها وتؤمن عدم انتهاكها.

والأمة تؤمن للمواطنين، أيضاً، ضمان ما يسمى، خطأً، ملكيات الأراضي وعدم انتهاكها حتى البرهة التي تكون قد وضعت، فيها، قوانين حول هذا الموضوع". هل يجب أن نرى، هنا، مثل جوريس، تعلقاً أقوى بالأشكال البورجوازية للملكية؟ فلنشر، بمزيد من البساطة، إلى أن للملكية العقارية كانت تشكل، آنذاك، الشكل الأساسي للثروة، الشكل الذي كانت تتحدد، به، الفواصل الاجتماعية بأبرز صورة ممكنة. أما بالنسبة لتفسير هذا "التصريح" كتبهم لصالح القانون الزراعي، فهو تحميل للنص بأكثر مما يحتمل. وقد استطاع مومورو إقلاق اللاكين بإنكاره صفة للملكية على ملكيات الأراضي. ولكنه كان عاجزاً عن صياغة برنامج زراعي دقيق.

وفي نهاية المطاف، وتحته ضغط الظروف، وضغط الاندفاع الشعبية بتعبير أدق، تمهدت أفكار اليعاقبة الاجتماعية في سياسة أدت إلى التنظيم والتسهر: فلا يمكن أن يكون للمزارع حق ملكية مطلق لمنتجات أرضه: وهذا رأي شائع. وفي أيار ١٧٩٣، تساهل مومورو، في "رأي في تحديد السعر الأعلى للجوب"، بعد أن عرف للملكية كحق استعمال وتجاوز في الاستعمال، قائلاً: "هل يخص هذا الحق نفسه للمزارع على المنتجات التي تعطىها الأرض لمرقه؟ كلا دون شك. ذلك أن هذه المنتجات مخصصة لمعيشة المجتمع مقابل تعويض عادل ومسبق يجب أن يكون ثمنها". وهذا التعويض يجب أن يتناسب مع "قدرات المواطنين". ويخلص مومورو إلى أن منتجات الأرض لا يمكن أن تصنف "في الطبقة نفسها التي توجد، فيها، للملكيات الأخرى الحقيقية": وهذا تأكيد على صلة بالأهمية الحاسمة للحبوب في الحياة اليومية لجماعهم العصر الشعبية.

أما بالنسبة لهيومر، وهو، هنا، صدى أكثر منه منظر، فقد كتب، في آب ١٧٩٣، في "الأب دوشين" (العدد ٢٧٣)، يقول: "صنعت الأرض لكل الكائنات الحية، ويجب أن يجد كل واحد من النملة إلى الحشرة للضرورة

التي تدعى الإنسان، المعيشة في منتجات هذه الأم المشتركة". وانتهى إلى القول: "الملكية الأولى هي الحيلة. فيجب الأكل بأي ثمن". لقد كانت هذه الأفكار تبلو عادية خلال صيف ١٧٩٣، وكان الضغط الشعبي قوياً إلى حد أن اليقوي والدانتوني دوفورتي الذي كان عدواً للعراة، مع ذلك، حلياً صاغ، في أول أيلول ١٧٩٣، بوضوح، طموحات الجماهير للبهمة هذه. "بما أن مالكي الأرض، للزارعين، لا يملكون حق التعسف في استعمال هذا الحق، سواء أكان ذلك بعدم الزراعة أم بتلغيم منتجات الزراعة، فهم ليسوا، حقاً، مالكي الأرض ولا منتجاتها". فسمح ليسوا سوى مستودعات للمحاصيل التي تستطيع الأمة، وحدها، أن تصرف فيها مقابل تعويض. ويجب أن ترد التجارة إلى هدف مؤسستها: خدمة للمنتج والمستهلك. ولا يمكن للأقوات أن تكون موضوع مضاربة: "كل مضارب لا يفعل سوى استغلال أموال في مواد ليستخلص منها ربحاً هو وسيط غير مفيد، خطر ومذنب، مقتصب حقيقي، محتكر، عدو للمجتمع".

ولم يكن العراة يكدون شيئاً آخر: وأصالتهم الوحيدة كانت في إرادتهم أن يدخلوا هذه الأفكار في الوقائع ويفرضوا على الاقتصاد التنظيم والتسويق. ولم يقبل الجليون واليعاقبة الحد الأعلى إلا مقسورين ومرغمين. فقد بقي تعارض المصالح غير قابل للحل وراء ظاهرها التصريحات الإجماعية الزائفة.

### من العروة إلى الطوباوية: روبسبير وسان جوست

كانت الروبسيورية أوضح تعبير عن اليقوية وأكثر هذه التعبيرات انسجاماً مع مبادئها على الرغم من تناقضاتها. إن كثيراً من سمات أصل روبسبير وتكوينه ومزاجه يفسر اتجاه فكره الاجتماعي. فقد خرج، وهو للولود عام ١٧٥٨، من وسط قضاة من

البورجوازية الصغيرة كان يقدم رجالاً للثورة: وسط معاد، بشكل طبيعي جداً، للامتيازات وللأرستقراطية. فقد كان هؤلاء الرجال المتواضعون الشروط يحسون بتفوقهم الثقافي ولا يتحملون تسلسل طبقات النظام القديم. وفي ثانوية لويس الكبير، كان روبسبير تلميذ الرهبان الخطباء: وتلقى، فيها، خاصة، تأثير روسو كما يشهد على ذلك مثله الأعلى الاجتماعي والسياسي وقوة إقناعه البليغة، وكذلك تدينه وحساسية لا تخفى جيداً، أحياناً. وعاد روبسبير إلى آرس عام ١٧٨١ وعاش، فيها، من مهنته كمحام، كاسباً عيشه بشكل جيد ولكنه بقي فقيراً: وهي كلمة كانت تظهر، دائماً، في أحاديثه. وكون للمرء فقيراً هو التقاؤه بتلبية حاجاته بعمله الشخصي دون أن يحقر الرغاء، ولكن دون السعي وراء الشرف والكسل: وهذا مثل أعلى للطبقات الوسطى، ولا سيما البورجوازية الصغيرة، في ذلك الزمان.

وقد برهن روبسبير الروي لقاعدة الحياة هذه، مقاومة الإغرامات وحاداً من رغباته، عن قوة طبع، لا سيما منذ أن انطلق في الحياة السياسية. وكان، بمزاجه بالذات، متفقاً مع تعاليم روسو. وهذا كان، دون شك، أحد أسباب شعبيته: فقد كانت أذواق ونمط حياته على مستوى البورجوازية الصغيرة التي وجدت نفسها فيه. وكان روبسبير قد كون، من قوته الحزبية، من حياته المتقشفة، فكرة عالية عن قيمته الثقافية والأخلاقية. وهكذا توطد لديه المبدأ القائل أنه لا يمكن لامتياز الولادة ولا لامتياز المال أن يكونا مقياس حقوق المواطن: فبدأ الديمقراطية السياسية والاجتماعية كان فطرياً، لديه، نوعاً ما.

وانتهى روبسبير للدفاع عن الديمقراطية السياسية منذ ١٧٨٩، إلى أن يسجل، مع سان جوست، بين رواد الديمقراطية الاجتماعية. إلا أنه لم يصل إليها إلا ببطء وبشيء من الرجل. فقد كان تكوينه الأدبي والحقوقى وعجزه عن تحليل اقتصادي واجتماعي دقيق يحملانه نحو

تصور سياسي خالص لعلاقات القوى. وكان يسرى، دون شك، كليميد لروسو، أن اللامساواة في الثروات يمكن أن تحتل الحقوق السياسية إلى ظاهر عقيم وأن الطبيعة ليست، وحدها، في أصل اللامساواة بين البشر، بل إن هناك الملكية الفردية أيضاً. ولم يبحث روبسبير، في البداية، عن أي دواء لهذا الداء الذي كان يراه محمواً.

إلا أن المقتضيات السياسية للدفاع الثوري والوطني ضد الأرستقراطية والتحالف قادت، اعتباراً من ١٧٩٢، وأكثر من ذلك، أيضاً، علم ١٧٩٣، إلى آراء أحرار. ففي حين اصطف قسم من البورجوازية، "السرابيل للثعبان"، وراء "الرهبان" ثم وراء الجيموندين، لعقد صلح أعرج مع للتحالفين وإنهاء الثورة بتسوية، وصل روبسبير، ليقود النضال حتى النصر، إلى ضرورة إشراك الطبقات الشعبية إشراكاً وثيقاً في سلامة الجمهورية بسياسة اجتماعية جديدة. وقد صرح سان جوست قائلاً: "ربما قادتنا قوة الأشياء، في ٨ فتوز من السنة الثانية (٢٦ شباط ١٧٩٤)، إلى نتائج لم تكن قد فكنا فيها قط". قوة الأشياء تعني منطق الأحداث، ضرورات الحرب، مقتضيات الدفاع الوطني والدفاع الثوري المرتبطين ارتباطاً لا يفصم. وكانت تجعل التحالف بين البورجوازية الجبلية والشعب العاري ضرورياً. ويتابع سان جوست قائلاً: "إن الشراء موجود بين أيدي عدد كبير إلى حد كاف من أعداء الثورة، والحاجات تضع الشعب الذي يعمل في حالة تبعية لأعدائه. فهل تصورون أن إمراطورية ما يمكن أن توجد إذا كانت العلاقات المدنية تؤدي إلى تلك التي هي ضد شكل الحكومة؟". فيجب جعل العلاقات الاجتماعية منسجمة مع البنى السياسية وتأسيس الديمقراطية السياسية على الديمقراطية الاجتماعية. وكان سان جوست قد صرح أمام الكونغرس، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، في خطابه حول الأقوات، قائلاً: "لا وطن لشعب غير سعيد".

وليس الأمر أن روبسبير وسان جوست قد توصلا إلى فكرة قلب النظام الاجتماعي القائم وانتزاع الأرجحية التي كانت ثورة ١٧٨٩ قد أمتتها للبرجوازية منها. فقد صرح روبسبير، في ٢٤ نيسان ١٧٩١، في الكونفسيون، قائلاً: "المساواة في الممتلكات حلم"، وأدان القانون الزراعي، تقاسم الممتلكات وهو ما كان، عام ١٨٤٨، "اشتراكية المتخامسين". ولكن ذلك لم يمنعه من أن يؤكد، في الخطاب نفسه، بأن "انعدام التناسب المتطرف بين الثروات هو مصدر كثير من الشرور وكثير من الجرائم". فالتل الأعلى الاجتماعي بالنسبة للروبية، كمثل المسعورين والعراة الأعلى، كان ذلك مجتمع للمتخمين الصغار للمستقلين. "الأمر يلور حول جعل الفقير مشرفاً أكثر بكثير مما يلور حول منع الثراء".

وتوطد وعي روبسبير، كوعي سان جوست، في خريف ١٧٩٢ عندما عبأت أزمة الأقوات الجماهير في ذروة التعارض بين الجيرونديين والجليلين حول محاكمة الملك. فكيف يمكن كسب الجماهير لصالح الجليلين إن لم يكن ذلك بسياسة اجتماعية جريئة؟ وقد صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قائلاً: "تستطيعون، في لحظة، أن تعطوا (الشعب) وطناً. ويجب أن تهموا بإخراج الشعب من حالة شك وبؤس نفسه". وكان روبسبير أكثر دقة بإخضاعه، في ٢ كانون الأول، حق الملكية لحق الحياة: "أول حق هو حق الحياة، وأول قانون اجتماعي هو، إذن، ذلك الذي يضمن لكل أعضاء المجتمع وسائل العيش. وكل القوانين الأخرى تابعة لهذا القانون". ومن هنا تصور جديد لحق الملكية أكده روبسبير في خطابه حول إعلان الحقوق، في ٢٤ نيسان ١٧٩٣. "في تعريفكم للحرية على أنها أول ممتلكات الإنسان وأقدس حق أخذه من الطبيعة، قلتم، بحق، أن حدودها هي حقوق الآخرين. لماذا لم تطبقوا هذا المبدأ على الملكية التي هي مؤسسة اجتماعية... لقد ضاعفتم للمواد

لضمان أكبر حرية لممارسة الملكية ولم تقولوا كلمة واحد لتحديد طابعها الشرعي، بحيث أن إعلانيكم لا يملو مصنعاً للبشر بل للأغنياء، للمحتكرين وللطفة". واقترح روبسيير، إذن، أربع مواد أولها اللهم هنا: "الملكية هي حق كل مواطن في الاستمتاع والتصرف في النصيب من الممتلكات الذي يضمنه له القانون". فلم يعد حق الملكية، إذن، حقاً طبيعياً وغير قابل للإبطال، سابقاً لكل تنظيم اجتماعي كما أكد إعلان ١٧٨٩، وأصبح، بعد ذلك الحين واقعاً في الأطر الاجتماعية والتاريخية ومعرفاً بالقانون.

وقد كانت مراسم فتورز للسنة الثانية، التي صدرت بناء على تقرير سان جوست فزوة السيادة الاجتماعية الروبسييرية. ولا شك في أنه لم يكن لهذه المراسم الصفة الاستثنائية التي أريد إعطاؤها لها، إذ قدر أ.ماتيز أنها شكلت "برنامج ثورة جديدة". فمسألة الاستيلاء على أملاك المشبهين والتعويض على الوطنيين المعوزين كانت قد نوقشت مناقشة واسعة في منظمات الشعب الباريسية والرأي العام عندما حملها سان جوست إلى منير الكونفسيون. ولكن سان جوست عرف كيف يعطي اقتراحه قوة دعابة لا تنكر: "الفوا التمول الذي يجلل بالعار دولة حرة. إن أملاك الوطنيين مقدمة، ولكن أملاك للتأمرين موجودة، هنا، من أجل البوساء. إن البوساء هم أقرباء الأرض، ولهم الحق في أن يتحدثوا كأسياد، إلى الحكومات التي تحملهم" (٨ فتورز من السنة الثانية - ٢٦ شباط ١٧٩٤). وقال أيضاً: "لا تقبلوا، أبداً، أن يكون، هناك، بئس ولا فقر في الدولة: ولن تكونوا، إلا هذا الثمن، قد صنعتهم ثورة أو جمهورية حقيقية". وقال في ١٣ فتورز (١٣ آذار ١٧٩٤): "فلتعلم أوروبا أنكم لم تصدروا تريبلون بئساً أو مضطهداً على الأرض الفرنسية. فليشمر هذين للتالين الأرض، فليشمر، فيها، حب الفضائل والسعادة. إن السعادة فكرة جديدة في أوروبا". فأملك للمشبهين صدرت لمصلحة الجمهورية. وسوف

تستخدم لتعويض "كل البائسين"، تعويض "الوطنيين المعوزين" وحدهم في الواقع. وكانت مراسيم فنتوز، في نهاية المطاف، واقعة في خط الثورة البورجوازية المتعلقة تعلقاً عميقاً بالملكية الخاصة. وكان الأمر يدور، بالتأكيد، حول تملك الوطنيين المعوزين. وكان يدور، بالتقدير نفسه، حول إخضاع أعداء الثورة.

إلا أنه لا يمكن الاشتباه بالفكر العميق للروبيين. إن كون مراسيم فنتوز قد شكلت تدبيراً سياسياً أمر مؤكد. ولم تكن شيئاً آخر في نظر معظم أعضاء الكونغرس وأعضاء لجان الحكومة. ولكنها كانت تدخل، دون شك، ضمن الآراء الاجتماعية الدائمة لروبيين وسان جوست. ويكفي لتوضيحها أن نقرأ من بعض مقاطع "للوحدات الجمهورية" التي رسم سان جوست خطوطها الكبرى في ربيع ١٧٩٤. فال مواطن الجيد هو "الذي لا يملك أكثر مما تسمح له القوانين بامتلاكه". ويجب أن يكون الجميع ملاكين (ما عدا "الذي تبين أنه عدو لوطنه"). "اتخذ أن يقى بائس إذا عملنا بحيث يكون لكل واحد أرض. يجب تدمير التسول بتوزيع الأملاك القومية على الفقراء". وقال في مكان آخر: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء... الشراء عار". وأخيراً، حدد سان جوست للجمهورية هدفاً هو "إعطاء كل الفرنسيين وسائل الحصول على الضرورات الأولى للحياة دون أن يتوقف ذلك على شيء آخر خلاف القوانين ودون تبعية متبادلة في الحالة المدنية". وبعبارة أخرى، فإن هذا الهدف هو أن يكون كل فرنسي ملاكاً صغيراً ومتجاً مستقلاً". وبعبارة أوضح، أيضاً، أن يدور الأمر حول الاستقلال الاجتماعي والاقتصادي: "يجب أن يعيش الإنسان مستقلاً".

وهنا يتأكد تأثير سان جوست الاجتماعي على تفكيره النظري. ألم يكن، مثل بايروف، متأثراً بالممارسة الاجتماعية لجماعات زمانه؟ ألم يكن لديه، مثل ريتيف دولابروتون، اتجاه إلى إعطاء هذه الممارسة صفة الثل

الأعلى؟ ألم يجد ما يفره، عندما استشعر الفشل في ربيع السنة الثانية، باللحوء، ذهنياً، إلى هذا المجتمع الريفي الذي لم يكن قد تمزق بعد؟ لقد كمر سان جوست وعاش في بلور أنكور، في منطقة الإين، عند أطراف الواز: وقد بقيت الجماعات الفلاحية المرتبطة بصلات تبعية متبادلة، حتى ولو كانت بناها متسلسلة، حية في منطقة السوامون بالقدر الذي كانت عليه في بيكارديا بابوف. فقد كان سكان بلور أنكور (وفيه نسبة كبيرة من صغار المستثمرين، وعدد كبير من الحرفيين) يشكلون جماعة نشيطة من صغار المنتجين المستقلين الذين كان ما يزال يربط بينهم الاستغلال الإقطاعي واستيلاء الإقطاعي على أراضي الكومونة. وكانت صلات اقتصادية واجتماعية متعددة تربط بين الأفراد الذين كانوا يحسون بأنفسهم متضامنين داخل الديمقراطية الفلاحية. إن التحربة الاجتماعية لسان جوست في بلور أنكور (ونعلم كم كان فعالاً فيها) تفسر بعض وجوه اختياراته. ففي الصراع بين الفئات المتعلقة بمجتمع قبل رأسمالي واقتصاد طبيعي زراعي والعناصر الرأغبية في تشجيع أشكال إنتاجية جديدة وتحريك المجتمع الرأسمالي الحديث، أجرى سان جوست اختياره. فيعد أن كان أحد أشد اللقائين ضد النظام القديم كافية، أراد، في نهاية المطاف، إيقاف التاريخ واختتامه في الطوباوية.

فـ"المؤسسات الجمهورية" أطلقت، فعلاً، على رؤية طوباوية للمجتمع. ففي هذه الجمهورية التي رسم سان جوست خطوطها، لم تعد الوراثة موجودة إلا ضمن الخط المباشر. وكل الناس ملازمون بالعمل. وكل ملاك زاد عمره على الخامسة والعشرين ولم تكن له مهنة، وليس موظفاً، ملزم بزراعة الأرض حتى عمر الخمسين. والكسل معاقب عليه. "كل مواطن مسبقاً، كل سنة، حساباً في للعباد عن استعمال ثروته". ولن نلح كثيراً على الطابع الطوباوي لكاتب "بعض المؤسسات المدنية والأخلاقية". فحول التريبة: "ينتمي الأطفال إلى أمهاتهم حتى سن

الخامسة إذا كانت قد أرضعهم، ثم إلى الجمهورية حتى الموت". وحول العواطف: "على كل مواطن في الحادية والعشرين من عمره أن يعلن، في المعابد، عن أصدقائه... والذي يقول أنه لا يؤمن بالصدقة أو الذي ليس له أصدقاء، أبداً، ينفي". وحول للمستين: "الرجال الذين يعيشون دون لوم يوجه إليهم يرتلون وشاحاً أبيض في عمر الستين". فسان جوست يعقوبي وطوباوي. فهل انتهى إلى الطوباوية لأن البعويية لم تستطع تجاوز تناقضاته؟

لقد كتب سان جوست، في الوقت نفسه الذي كان يرسم، فيه، "مؤسساته الجمهورية"، يقول: "الثورة تجمدت". لقد أحس بالفشل فتصلب وأراد أن يفسر التاريخ مخططاً، حتى حدود ما كان لا يزال يظنه ممكناً لحلمه الطوباوي. وكتب ماركس، في "الأسرة للقديسة" (١٧٤٤)، يقول: "لقد سقط روبسيير وسان جوست وأنصارهما لأنهم كانوا يخلطون بين الدولة الواقعية والديمقراطية القديمة القائمة على الرق الحقيقي والدولة التمثيلية الرومانية والديمقراطية الحديثة القائمة على تحرير الرقيق، المجتمع البورجوازي". فلندع، هنا، هذه البهارج القديمة: فهي مجرد قناع. فسان جوست لم يرد أن يعيد بناء المجتمع على نموذج للمدينة القديمة القائمة على الرق بقدر ما أراد ذلك على نموذج المجتمع الريفي الذي كان يعرفه جيداً لأنه عاش وناضل فيه: المجتمع الجماعي الذي يكفي أن يصنع بالثالثة ليصبح بؤرة مساواة وتناغم. لقد حلم سان جوست، في نهاية المطاف، بمجتمع تكون، فيه، للملكية مبنية، دائماً، على العمل الشخصي ولا يكون، فيها، العمل، بعد، سلطة، في حين كان قد قاتل، عن وعي أو عن غير وعي، من أجل ظهور مجتمع يبيع، فيه، الإنسان قوة عمله وتكون، فيه، للملكية مبنية على استغلال عمل الآخرين.

## الالتباس العقنوبي

أليست العقنوبية، كطريقة اجتماعية، ممارسة سياسية واجتماعية في جوهرها؟ أليس الأمر كذلك بالنسبة للروبيسيورية مهما كان صدق غير القابل للفساد، ومهما كان جهد التفكير السياسي من جانب سان جومست؟ وإذا كانت العقنوبية، إذا أخذنا بتحليلات غرامشي، تعرف بالتحالف بين البورجوازية الثورية والجماعات الشعبية الريفية والمدنية، فقد كان على العقنوبية، من أجل تمثيل هذا التحالف الضروري لاتتصار الثورة، أن ينضجوا برنامجاً اجتماعياً من شأنه إرضاء هذه الجماعات: وهذه ذراعية سياسية أكثر منها الأخذ بنظرية اجتماعية ما.

ولا شك في أن العقنوبية، كالعري، تنصف ممثل أعلى اجتماعي على مستوى فرنسا الريفية والحرفية والجانوية للنصف الثاني من القرن الثامن عشر: مجتمع لصغار المتحسين المستقلين الذي يملك كل واحد منهم حقله أو حانوته أو ورشته ويستطيع أن ينفذ أسرته دون اللجوء إلى العمل للأجور. وكان روسو يعين، في "العقد الاجتماعي"، حداً للملكية هو الكمية التي يحتاج إليها المرء ليعيش، وينبها على العمل، "علامة للملكية الوحيدة التي يجب، في حالة غياب السندات الحقيقية، أن يخرمها الآخرون". والإنسان الذي يعيش من عمله دون أن يدين لأحد بشيء، وهو للنيل الأعلى الرومسي والعقنوبي، كان يقابل الشروط الاقتصادية للاقتصاد الذي كان يعزج إلى التركز الرأسمالي. ولنحدد أن العقنوبية كانوا يريدون، في إطار ملكية محدودة، الإبقاء على العمل الحر للقوانين الاقتصادية: فظهرت للملكية الكبيرة وامتياز الثروة، من جديد، بكل نتائجها الضارة بالنسبة للديمقراطية الاجتماعية. وبما أنه لم يكن يمكن للتناقض أن يفوت العقنوبية، فقد أعادوا، على خطى روسو، إلى الفكر

السياسي، مدلول الحق الاجتماعي: فالجماعة المزودة بحق مراقبة تنظيم الملكية تدخل للإبقاء على مساواة نسبية بإعادة توزيع الملكية الصغيرة بقدر ما يقر التطور الاقتصادي إلى تدميرها من أجل منع إعادة تكوين احتكار الثروة وكذلك تشكل بروليتاريا تابعة. فقد كان على الجمهورية تحليد الثروات ومضاعفة صفار لللاكين وضمان شيء من الضمان الاجتماعي للمعوزين عن طريق "الإحسان القومي" وتسهيل الصعود الاجتماعي بفضل التعليم.

ومن هنا جاءت القوانين الجبلية والتخطيط للديمقراطية اجتماعية في السنة الثالثة. فقد أنشئ التوزيع للتساوي للتركات، مما في ذلك لمصلحة الأبناء غير الشرعيين، بحيث يؤمن ذلك تجزئة الثروات، عن طريق قوانين برومر و ١٧ يفوز للسنة الثانية (٢٦ تشرين الأول ١٧٩٣ و ٦ كانون الثاني ١٧٩٤). وقد تقرر التقسيم إلى أنصبة صغيرة في بيع أملاك للهاجرين، في ٥ حزيران ١٧٩٣، وفي حملة للممتلكات القومية في ٢ فريمير من السنة الثانية (٢٢ تشرين الثاني ١٧٩٣). وفي ١٠ حزيران، سمح بتوزيع الأملاك البلدية على الأفراد. بموجب مرسوم ١٣ فتوزر للسنة الثانية (٣ آذار ١٧٩٤)، خص سان جوست الوطني للمعوزين بأملاك للشبهين. وأسم قانون ٢٢ فلوريال (١١ آذار ١٧٩٤) للعرنة وفصح "كتاباً للإحسان الوطني" وأنشأ للعرنة الطيبة المجانية في للسزل ومعاشات إعاقاة وشبهوخة ومساعدات لأمهات الأسر الكبيرة العمد: وبكلمة واحدة، وضع نظام أمن اجتماعي. وكان قانون ٢٣ فريمير (١٩ كانون الأول ١٧٩٣) قد خلق مدارس ابتدائية إلزامية، مجانية وعلمانية. وهكذا سجل، في الوقائع، مثل المجتمع للمساواتي الأعلى الذي رسم سان جوست خطوطه الكبرى في "للمؤسسات الجمهورية". وهكذا تحقق الهدف الذي حددته للمجتمع إعلان حزيران ١٧٩٣ الجبلي: "السعادة للشركة".

ولا يمكن أن تخفى، في نظام الديمقراطية الاجتماعية هذا الذي رسمت

خطوطه في السنة الثانية، التناقضات التي حملها منطق الأحداث إلى ضوء النهار وسرّعت في سقوط الحكومة الثورية ذات القيادة اليقويية.

كان نظام للنتجين الصغار المستقلين الذي أرادته اليقايبة والروبسيبيرون يستبعد تركيز وسائل الإنتاج. فلم يكن اليقوييان، روبسيبير وسان جومت يتصوران أن هذا النظام سيولّد، حتماً، عندما سيصل إلى درجة معينة من التطور، عوامل تدميره هو بالذات. فيما أن وسائل الإنتاج الفردي تتحول إلى وسائل إنتاج مركزة اجتماعياً بالضرورة، فإن الملكية الكبيرة والكبيرة لأقلية رأسمالية تحل محل ملكية جمهرة من صغار المنتجين المستقلين، وتحل الملكية القائمة على العمل للأحرار محل الملكية القائمة على العمل الشخصي. واليقايبة والروبسيبيرون لم يستطيعوا، ضمن شروط زمانهم، التحرر من هذا التناقض.

وقد بقي اليقايبة، وهم أنصار جمهورية مساواتية، في الوقت نفسه، أنصاراً للاقتصاد الليبرالي. وروبسيبير، كزملائه في لجنة السلامة العامة، كان ينفر من الاقتصاد للوجه. ففي حين كان، في ٢ كانون الأول ١٧٩٢، قد أخضع، في خطابه حول الأقوات، حق الملكية لحق الحياة، فإنه قد صمت، خلال صيف ١٧٩٣ حين كانت خطورة أزمة الأقوات تستتفر الجماهير الشعبية. وهذا صمت ذو دلالة: فقد كان لدى روبسيبير، على الرغم من حبه للشعب، من العمق السياسي أكثر من أن يسمح له بالخضوع من تقدير ميزان القوى الاجتماعية وإعمال مصالح البورجوازية.

ولم يقبل الجيليون واليقايبة، في نهاية المطاف، قانون الحد الأعلى العام الصادر في ٢ أيلول ١٧٩٣ إلا بعد أن قاوموا، طويلاً، الاندفاع الشعبية، إلا لأن التنظيم والتسعر كانا ضروريين لإدارة حرب وطنية كبيرة (غالباً ما أكد روبسيبير أن الحكم في زمن الحرب غيره في زمن السلم). وقد جرى تصور للصادرة والتنظيم والتسعر والتأميم بمثابة

وسائل طارئة وحتى التصرف فقط. وإذا كانت الثورة قد أصبحت ديمقراطية شعبية، فإنها بقيت، مع ذلك، بورجوازية. ومن أجل حفظ التوازن بين رؤساء للشروعات الذين لم تكن الحكومة الثورية قادرة على الاستغناء عنهم والأحرار، سمعت العمل وكذلك السلع. وكانت سياسة الاقتصاد للوجه هذه تفرض التحالف بين الجليين والمرأة. إلا أنها صلت البورجوازية، حتى العقوبة منها، لأنها حددت الربح.

أما بالنسبة للمرأة، فلهم لم يكونوا يفكرون، بفرضهم الحد الأعلى العام، في الدفاع الوطني، فقط، بل، بالأحرى، في معيشتهم الخاصة. فبين خريف ١٧٩٣ وريبع ١٧٩٤، انتزعوا، إذ كانوا سادة باريس ومرهوبين من جانب الكونفسيون والحكومة الثورية، زيادات في الأحور: فخلافاً للقانون، لم تقم البلدية الميورية بتسعرها، فأكد استياء البورجوازية.

وبعد إدانة هير ومجموعته (٤ حرمينال من السنة الثانية، ٢٤ آذار ١٧٩٤) وقام بلدية روبسييرة، قومت الحكومة الثورية وضع للشروعات التي كانت أرباحها تميل إلى المبط لأنها كانت عالقة بين تسعر السلع وزيادات الأحور غير الشرعية. وكانت ذروة هذا التقويم للأحور إعلان البلدية، في ٥ ترميلور (٢٣ غوز ١٧٩٤) عن الحد الأعلى للأحور الباريسية. وكان هذا خفضاً حقيقياً تسفياً. وبذلك رجعت البلدية الروبسييرة عن للزايا التي اكتسبها الأحرار: فنلما كان على الحكومة الثورية أن تقرر، في مجتمع ذي بنية بورجوازية، فإنها لم تكن تستطيع ذلك إلا لصلحة للالكين على حساب الأحرار. فلم تكن الديمقراطية الاجتماعية والاقتصاد للوجه يستندان إلى أساس طبقي: وتفاضلها التي لم يكن في إمكان العقوبة ولا الروبسييرين التغلب عليها سرعت في الأزمة. فبعد ٩ ترميلور، لغار كل البناء.

وقد تقص العقوبة فهم مضبوط للضرورات التاريخية. فقد كان نظام السنة الثانية يستند إلى تصور روماني للعلاقات الاجتماعية. وكانت

القاعدة الاجتماعية للحكومة الثورية ذات القيادة العنصرية مؤلفة من عناصر متنوعة لا تشكل طبقة ومحرومة، بالتالي، من الوعي الطبقي. ولم يكن اليقظة قادرين على إعطائها الدرع الضروري: فهم، بدورهم، لم يكونوا يشكلون طبقة ولا حزباً طبقياً منضبطاً كان يمكن أن يكون أداة ناجعة للنشاط السياسي. وبما أن اليقظة والروبيسييرين كانوا غير قادرين، بتعليمهم الثانوي وتكوينهم الروحاني (بالنسبة لمعظمهم) وثقافتهم الأدبية والحقوقية، على تحليل الشروط الاقتصادية والاجتماعية، فقد آمنوا بالقوة الكلية للأفكار وللنداءات إلى الفضيلة. وكان تصورهم للعالم والمجتمع يتركهم مخروعي السلاح وعاجزين حيال تناقضات زمانهم. وقد كتب ماركس، في "الأسرة المقدسة"، يقول: "أي خطأ هائل هو أن يرغم المرء على الاعتراف، في حقوق الإنسان، بالمجتمع البرجوازي الحديث، بجمع الصناعة والمنافسة العامة وللصالح الخاصة التي تتابع أهدافها بحرية والفوضى والفردية الطبيعية والروحانية التي أصبحت غريبة عن ذلك، ثم أن يريد، بعد ذلك، أن يلغي، لدى بعض الأفراد، تجليات هذا المجتمع وأن يفصل، في الوقت نفسه، على النمط القديم، رأس هذا المجتمع".

وإذا كان محاولة الديمقراطية الاجتماعية، في السنة الثانية، قد ملأت البرجوازية ذعراً، فإنها احتفظت، مع ذلك، بقيمتها كمثّل، بعد ١٨٣٠، حين عاد الحزب الجمهوري إلى الظهور، وخاصة بعد ١٨٤٨ حين أعطى حق الاقتراع العام للمستعاد قوة مضاعفة لهذه المبادئ. فقد غدت الفكر الاجتماعي للقرن التاسع عشر وكان لذكراها وزن كبير في النضالات السياسية. وقد تحددت التخطيطات الجبلية ببطء، في عهد الجمهورية الثالثة، وخاصة منها ذلك التعليم العام المفتوح أمام الجميع والذي طالب به المرأة بوصفه أحد الشروط الضرورية للديمقراطية الاجتماعية. ولكن للمساواة في المتع كانت، في الوقت نفسه، تزداد ابتعاداً

عن المتناول من حيث أن الحرية الاقتصادية والتركز الرأسمالي كانا يزيدان الفواصل الاجتماعية ويقويان التناقضات. وانزلق الحرفيون وأصحاب الدكاكين التشبثون بشرطهم، سلالة عرة ١٧٩٣، للمتعلقون بالملكية الصغيرة القائمة على العمل الشخصي، من الطوباوية إلى الثورة. والتناقض نفسه بين مقتضيات المساواة في الحقوق للملنة مبدأ وتنتاج حتى الملكية والحرية الاقتصادية والعجز نفسه أثرا في محاولات الديمقراطية الاجتماعية: وفاجعة حزيران ١٨٤٨ تشهد على ذلك. وقد كتب أ.لابروس عن السنة الثانية أنها "زمن الاستباقات". أليست زمن الطوباوية؟ فقد كتب مان جوست، في أحد مقاطع "للمؤسسات الجمهورية"، يقول: "لا ينبغي أن يوجد أغنياء ولا فقراء". ولكنه سجل، في الوقت نفسه، في مفكرته، قوله: "عدم التسليم بتوزيع للملكيات". فالجمهورية المساواتية وديمقراطية السنة الثانية الاجتماعية بقيان، حقاً، من مجال الاستباقات، إيكاريا لم تبلغ، قط، ولكن السعي إليها دائم.

### مساواتية أم ما قبل اشتراكية طوباوية؟

اجتاز كل الثورة الفرنسية تيار مساواتي متضمن، بالذات، في مجتمع تغلب عليه الصفة الحرفية والحانوتية. وهي مساواتية عميقة، نوعاً ما، لدى الجماهير الشعبية، وأكثر إنضاجاً من للسعورين إلى اليعاقبة إلى الروبسييرين. ولكن للممارسة السياسية، لدى أولئك وهؤلاء، كانت مرتبطة ارتباطاً حميماً بالمطلبية الاجتماعية: فقد كانوا، قبل كل شيء، مناضلين ورجال عمل أكثر منهم أيديولوجيين على الرغم من بعض المحاولات. إلا أنه وجد ثوريون أرادوا أن يكونوا منظرين بقدر ما كانوا مناضلين: فقد حاولوا، انطلاقاً من النقد الاجتماعي لحقائق زمانهم، إنضاج أنظمة أو خطط مساواتية. إلا أن الأمر ما يزال ينلور حول تحديد موقع هذه المحاولات: طوباوية متقدمة تستجيب لبعض المقتضيات

الشعبية لمجتمع زراعي، قبل رأسمالي، لم مساواتية طوباوية تقدم صورة مسبقة لأنظمة القرن التاسع عشر؟

ونحن نعترف تأملات ماركس في "الأسرة للقدسة" (١٨٤٥): "فرغت الثورة الفرنسية أفكاراً تقود إلى ما وراء الحالة القديسة للأشياء. فالحركة الثورية التي بدأت، عام ١٧٨٩، في الحلقة الاجتماعية وكان ممثلها الرئيسي، وسط تطورها، لوكاسمرك ورو (المسحوران) وانتهت إلى السقوط، برهة، مع مؤامرة بايوف كانت قد فرضت الفكرة الشيوعية التي أعاد بونناروتي إدخالها إلى فرنسا بعد ثورة ١٨٣٠". وهكذا، ربما كانت هناك صلة نسب بين الحلقة الاجتماعية والمسحورين، وبين المسحورين وبايوف: وهذا يعني إخفاء الطفرة العميقة التي شكلتها الباهوية بالنسبة للأنظمة للمساواتية التي سبقتها.

ويبدو لنا الحكم الوارد في "بيان الحزب الشيوعي" (١٨٤٨) حيث عارض ماركس وأنغلز بالأنظمة الاشتراكية والشيوعية "النقدية والطوباوية" (مان سيمون، فوريه، أوبن) بـ "الأدب الثوري الذي صاحب الحركات الأولى للروليتياريا" (ولنفسهم من ذلك: الجماهير الشعبية)، يبدو لنا هذا الحكم أكثر خصوبة من أجل تأمل نقدي. فقد قال عن هذا الأدب "إنه يمثل، قسراً، محتوى رحيماً. فهو ينادي بتكشف عام ومساواتية فقطة". وربما كان حكماً لا يراعي اللوينات، ولكنه يعين الأنظمة للمساواتية التي ظهرت خلال الثورة الفرنسية في موقعها الصحيح. فقد كان الأمر يدور حول توزيع الندرة. وضمن هذا المعنى، كانت الأنظمة للمساواتية ملتفتة إلى الماضي أكثر مما كانت تواجه المستقبل. إلا أنه لا يمكن أن ننكر قوة نقلها الاجتماعي: وهذا، أسهمت، بنصيبها، في زعزعة النظام القديم وتقديم التاريخ.

## الحلقة الاجتماعية أو المساواة الإنجليزية

بدأت الحلقة الاجتماعية نشاطها في كانون الثاني ١٧٩٠. وكان مؤسسها الرئيسيان الأب فوشيه (١٧٤٤-١٧٩٣) المعروف، من قبل، بكتابه "حول الدين الوطني" (١٧٨٩) ونيكولا دويونفيل (١٧٦٠-١٨٢٨) الذي كان المحرر الرئيسي لـ "الفم الحديدي"، الجريدة التي أصدرتها الحركة عام ١٧٩٠-١٧٩١. وكانا، وكلاهما تلميذان لروسو، يتمان إلى الفئة الديمقراطية من كومنونة باريس الأولى، بعد الثورة البلدية في تموز ١٧٨٩. وكان بونفيل قد انضم إلى اللامسونية، وعلى الأخص إلى طائفة المتنورين. وقد فسر مؤسس الحلقة الاجتماعية، على هذا النحو، اختيارهما "أعذب" كلمتين في ذهنيهما، فكانت "الاجتماعية" تعني "في مصلحة المجتمع". أما بالنسبة للحلقة، فقد كانت، في نظرهما، "رمز المساواة الأبدي". وكان ينبغي للحلقة، في البدء، أن تكون منظمة مدافعين، "حاميين" عن الشعب. وكان لها دور مراقبة لأعمال الجمعية التأسيسية وأعمال السلطة التنفيذية. وكان عليها أن تومن لأبسط للمواطنين فرصة الحكم على سر المؤسسات. وكان بونفيل يتصور الحلقة كجهاز مراقبة شعبية يسمح بتجلي السيادة الوطنية. والحركة التي كانت، في البدء، منظمة مغلقة مقتصرة على عدد صغير من للتسعين توسعت، بعد ذلك، إلى اتحاد لأصدقاء الحقيقة عقد أول اجتماع له في ١٣ تشرين الأول ١٧٩٠. وكان هدفه، كما ورد في العدد الثالث من الفم الحديدي "اتحاد كل الشعوب وكل الأفراد الذين يسكنون الأرض في أسرة واحدة من الأخوة الذين يجمع بينه اتجاه كل منهم إلى الخير العام". ويجب البحث عن أسس دعاية أيديولوجية الحلقة الاجتماعية في مؤلفات روسو الرئيسية. وقد عرض فوشيه، بصورة منهجية، أمام المستمعين إليه، فصول "العقد الاجتماعي" مخضعاً إياها

لفحص نقدي: وكان أول من جعل، في الثورة الفرنسية، نظريات سيادة الشعب والتجاهات للمساواتية لدى روسو شعبية، وذلك منذ خريف ١٧٩٠. وتوطدت الخيارات السياسية للحلقة الاجتماعية ولأصدقاء الحقيقة عام ١٧٩٠-١٧٩١ بالنسبة للتشريع الضريبي للجمعية التأسيسية لتبلغ صياغتها القصوى لدى أزمة عموز ١٧٩١. وكانت جريدة الفم الحديدي، آنذاك، أحد أكثر أنصار فكرة الديمقراطية والجمهورية شجاعة.

وعلى الصعيد الاجتماعي، كان للطلاب الأساسي لفوشيه "قطعة حرة لإنسان حر"، يقع في خط للمساواتية الروسية. وقد استعاد، في خطابه السادس، "حول المجال الواقعي"، الفصل للمقابل (التاسع من الكتاب الأول) من "العقد الاجتماعي" وعلق عليه مبدئاً احترامه لروسو، "أحد أوائل من فهموا مطلب العدالة الخالد". "نعم! لكل إنسان الحق في الأرض ويجب أن يملك، منها، مجال حياته. وهو يمتلكه بالعمل، ونصيبه يجب أن يحدد بحق نظرائه. فكل الحقوق مشتركة في مجتمع حسن التنظيم. والسيادة للقديمة يجب أن ترسم خطوطها بحيث يكون للجميع شيء ما ولا يملك أحد أكثر مما ينبغي...". "يجب أن يضع الإنسان على الأرض قدماً سيده، أن يكون له مجال حياة لا يجوز التصرف فيه" (الفم الحديدي، تشرين الثاني ١٧٩٠، العدد ٢٢): فحسن، إذن، أمام ملكية قائمة على العمل الشخصي وضمن الحدود الضيقة لإنتاج صغير مستقل. إلا أنه في حين أن الملكية تصبح، بالنسبة لروسو، منذ أن تنشأ ويكرسها العقد الاجتماعي والحق العام، "أقوى وأشد استعصاء على الرجوع عنها"، فإن فوشيه لم يكن يعطي العامل حق تخفيف اللامساواة، على هذا النحو، بقوانين تجمع الشرف، كما كان يريد روسو، فقط، بل، أيضاً، حق تنظيم علاقات الملكية.. فمع إبرام العقد الاجتماعي، يمتد حق السيادة من الرعايا إلى الأرض. "سواء أكان البشر للتشارك كون يملكون،

بصورة مشتركة، أرضاً كافية للجميع أم كانوا يتقاسمونها، بينهم، بالتساوي، أو حسب نسب يحددها الماهل، فإن حق كل فرد بملكيته الخاصة تابعة، دائماً، لحق الجماعة على الجميع، ودون ذلك، لن تكون هناك متانة في الصلة الاجتماعية ولا قوة حقيقية في رابطة السيادة.

كانت جرأة هذه التأكيدات النظرية مصحوبة بإصلاحية حنرة. فقد كان فوشيه يناهض العنف ويضع كل آماله في التحقيق السلمي لبرنامج الزراعي بتشريع "حنر، إنساني" يمتد على فترة جيل. ولم يحدد ما هو هذا التشريع. إلا أنه كان يرفض احتمال قوانين قسمة تؤدي إلى إعادة توزيع مساواني للأرض دون تحويل إلى ملكيات صغيرة غير قابلة للقطع. فلن يكون ذلك "سوى أخذ من بعضهم لإعطاء الآخرين وتبادل الثروات والإملاق دون أن يضمن لأي واحد عدم حواز التصرف بالملكية الضرورية للحياة... وهذا سم لا شفاء منه يعطى كلواء شاف"... "الرأي العام الذي يجب أن يستشار، بحذر نادر، هو، وحده، الذي يستطيع الحكم في هذه القضية الكبيرة التي يرتبط بها كمال القوانين وسعادة الجنس البشري". وعندما طالب فوشيه، عام ١٧٩١، بتحليل للمداعيل الكبيرة بالقانون، فإنه لم يقارُب مسألة إعادة توزيع الملكية العقارية.

وفوشيه الذي انطلق، عام ١٧٩٠، من المطالبة بمساواتية زراعية كانت تقابل بنى فرنسا فلاحية وأيديولوجيتها، وصل، عام ١٧٩١، إلى صياغة أبعد مدى لفكرة للمساواة، وذلك، دون شك، تحت الضغط الأيديولوجي للحريين والصناع الذين كانوا يشكلون الأساسي من جمهور أصدقاء الحقيقة. وبعد أن طالب بقطعة أرض لكل عضو من أعضاء المجتمع، فإنه طالب، الآن، لكل واحد، بضممان إمكانية عمل يؤمن له حداً أدنى من اليسر المادي: وهي مطالبة كانت تقابل شروط حياة وعمل الجماهير للدنية في ذلك العصر. ويسمح خطاب فوشيه

الذي ألقاه في شباط ١٧٩١ (القم الحديدي، ١٧٩١، العدد ١٩) وكتاب بونفيل "حول روح الأديان" بفهم دقيق للمطالب الاجتماعية للحلقة عام ١٧٩١.

وقد علق فوشيه على الفصل التاسع من الكتاب الثاني من "العقد الاجتماعي" الذي يقول أن على قوة القوانين أن تتجه، دائماً، إلى تثبيت المساواة على اعتبار أن قوة الأشياء تترع، دوماً، إلى تهلئها. ولن يتوصل إلى ذلك سوى تشريع يجعل "الحياة متجانسة"، يقرب بين الدرجات القصوى ويؤمن للمساواة الأخوية في وسائل العيش. وكان فوشيه يقتضي خطوات روسو مؤكداً، مع ذلك، أن على هذا التشريع أن يؤمن لكل واحد "قوتاً كافياً". "إن لم يكن كل إنسان، في كل مكان مطمئناً، بفعل الدستور، إلى العيش بصورة مقبولة، فإنه لا يوجد، أبداً، دستور وتكون الطبيعة مختصة والحرية غير موجودة". وقد صاغ فوشيه نظرياً ما كانت الجماهير الشعبية تفكر، فيه، بصورة مبهمة. وفي صياغة أعنف تفسرها خطورة أزمة ١٧٩٣، لا يقول جاك روشيهما آخر. وبعض مقاطع خطاب شباط ١٧٩١ تشكل ما يشبه استباقاً، في موضوع آخر لـ "نداء" ٢٥ حزيران ١٧٩٣. "كلا أيها السادة، ليس لدينا، بعد، دستور ناجز، وليس لدينا سوى أسسه... وهو لن يكون مكتملاً ومتيناً إلا عندما تتضمن لكل معوزي الأمة وسائل العيش جيداً". ثم يحدد فوشيه، بعد ذلك، القوانين التي يقترحها. فيما أن العقد الاجتماعي يحدد الالتزامات الطبيعية لمجتمع، فإن على القوانين الاجتماعية، حقاً، أن ترغم الأغنياء على إعطاء الفقراء كل ما يعوزهم. والناقل، أي كل ما ليس ضرورياً تماماً، سيصادر ويوضع تحت تصرف الجماعة. ولن يقول تحقيق اللجنة الموقفة للكمونة للتحركة شيئاً آخر في ٢٦ بروم من السنة الثانية (١٦ تشرين الثاني ١٧٩٣): "نحنوا من كل مواطن ما هو غير مفيد لأن الناقل انتهاك حلي وبحاق لحقوق الشعب". فليس لأيدولوجية

الحلقة الطابع الاستثنائي الذي طاب لبعضهم أن يلح عليه: فقد كانت تقع في المجال الأيديولوجي العام الذي كانت تحدده بنى العصر. فلا يمكن لأبرع الناس أو أكثرهم اجتهداً أن يلفحوا، بعلومهم، مستوى أعلى من اليسر إلا عندما يضمن للجميع، دون استثناء، حد أدنى معين.

ونستطيع أن نقيس، هنا، الدرب الأيديولوجي لفروشييه، من خطاب تشرين الثاني ١٧٩٠ إلى خطاب شباط ١٧٩١. فمن اقتضاء للسواة المتصورة بوصفها امتلاك لقطعة أرض، وصل إلى تعريف للسواة ضمان لحقي الحياة واليسر. وكان فروشييه، في خطابه حول الملكية العقارية، يتصور تجزئة الأرض إلى أنصبة متساوية تضع كل إنسان ضمن حدوده الخاصة والضيقة: وهذه اشتراكية مساواة قال عنها لينين ألفاً "آخر وهم بورجوازي للملاك الصغير". وهاهو فروشييه، الآن، يهجر، تحت ضغط الجماهير التي سيشار إليها، عما قريب، بتعبير "العراة"، الطوباوية الزراعية إلى اقتضاء حق الحياة: "يجب أن يعيش الجميع". ولكنه لم يمس أبعد من ذلك: فكما في الأيديولوجية الشعبية، بقيت للملكية. وكانت تشكل، مع العمل، أساس التنظيم الاجتماعي لـ "النظام الحر" المقبل. ولم يكن هناك أي نقص في المنطق، بل تطابق دقيق بين أيديولوجية فرد والواقع للموس لفعة اجتماعية كان يريد لنفسه أن يكون الناطق بلسانها. وقد اقيمت "جريدة النادي" اتحاد أصدقاء الحقيقة بأنه دافع عن مبدأ يقول أنه "بما أن البشر متساوون في الحقوق، فيجب أن يكونوا متساوين في الأملاك". وكان هذا يعني الرغبة في تصفية فروشييه بالتلميح إلى أنه كان يشرع بالقانون الزراعي. والواقع هو أنه كان يريد، متجاوزاً للسواة الشكلية في الحقوق "تأخي الوسائل" والوصول، على هذا النحو إلى "إطراد الأوضاع": وفي عام ١٧٩٣، طالب العراة بـ "المساواة في المتع". وفي صيف ١٧٩١، نشر بونفيل كتاب "حول روح الأديان": وكان الذروة التي وصل إليها أيديولوجيو الحلقة في تطوير تقديمهم للملكية.

ونجد، فيه، وسط مخطط لمدينة مقبلة، عرضاً لضرورة القانون الزراعي.  
"اعترضتهم دائماً، بأن التوزيع للتساوي والسنوي لأراضي كل جماعة  
مستحيل. وأنا أجب بأن ذلك قد جرى، بأنه كان قانون حكومة لآبائنا  
وأن هذا الشعب الحر والسعيد، الشعب الأخ والسيد دائماً، قلب الشعب  
لملك الذي كان يعلني على الكون أوامر لا تقبل للمراجعة". وهذا تأكيد  
مبني على إشارات إلى تاسيت: يقال أن الأراضي كانت توزع، كل  
سنة، لدى الجرمانين.

وفي الفصل الذي يحمل عنوان "حول وسيلة تنفيذ لتضمير التقسيم العام  
للأراضي"، توضح فكر بونفيل الغامض إلى حد ما وتحدد في الوقت  
نفسه. "الوسيلة الوحيدة لبلوغ التواصل الاجتماعي الكبير هي تقسيم  
الأراضي الموروثة إلى أنصبة متساوية وعددة بين أبناء العشيرة ودعوة كل  
الأقارب الآخرين إلى تقاسم الباقي. حددوا، منذ اليوم، للمراث بمئة  
أربنتات أو ستة لكل ابن وخفيد على أن يتقاسم الأقارب الآخرون ما  
بقي بالتساوي. سوف تكونون بعيدين جداً عن العدالة والاعترافات التي  
أدليت بها حول حقوق الإنسان المتساوية وغير القابلة للتقدم (كان  
بونفيل يتوجه بالكلام إلى الجمعية التأسيسية). سوف تدعون، أيضاً،  
على الأرض آثار الخطيئة الأصلية...". والخطيئة الأصلية هي: للملكية  
الخاصة. "هل يمكن لخطيئة الأصل أو للخطيئة الأصلية أن تكون، بالنسبة  
لصديق للحقيقة، سوى النتائج للضرورة لهذه القوانين الظالمة والفاشية  
التي تحكم على الإنسان، لدى ولادته، بمعاناة كل الإهانات وكل أنواع  
العذاب التي تنتظر الفقراء؟". فقد أدان بونفيل المساواة الشكلية التي لا  
تخفف اللامساواة ولا التمتع الاجتماعي: فهي لا تفعل شيئاً بخلاف  
تغطيتها. ولكن ما الذي كان ينادي به بونفيل، بعد أن فحص القوانين  
التي نصت على القسمة الدورية للأراضي لدى بعض الشعوب القديمة،  
وبعد أن صرح بأن للبدا الكامل هو مبدأ مشاعية الخيرات (بمجرد إشارة

إلى التاريخ أكثر منها استباقاً للفكر (البابوي)، سوى التقسيم المتساوي للتركات التي حاولت تطبيقه القوانين الجبلية للسنة الثانية؟

لقد كنا بعيدين عن القانون الزراعي. ففوضيه الذي لقم بالتبشير به ذكر في كتابه الصادر عام ١٧٨٩، "حول الدين الوطني"، الذي عرض وسائل تأمين الضروري لكل فرد بإلغاء اللباقة في النافل. "يجب إغلاق مصادر الجريمة الثلاثة، الغنى المفرط والبؤس للدفع، وخاصة الكسل". البؤس والكسل: خلق ورشات صدقة وتتمير الأراضي للزراعة (طويقتان كلاميكتان للنظام القديم) ميسمحان بمحاربتهم.. أما بالنسبة للفني المفرط، فقد اقترح فوضيه قانوناً يمنع، دون أن يضر بالملاكين الحاليين، في المستقبل، تكوين ثروات عقارية تتجاوز خمسين ألف ليرة من الربيع، دون أي تحديد للممتلكات المنقولة. وسوف يقيم قانون حول التركات تساوي التقسيمات مع الحد الأعلى نفسه. هل يمكن أن نتحدث، هنا أيضاً، عن قانون زراعي؟... في عدد القم الجديد الصادر في ١٤ نيسان ١٧٩١، أرحأ فوضيه، في رده على كلوتز، "مديقه الكوزموبوليي العزيز"، إلى ما بعد، الإشارة إلى "عدة طرائق لطيفة جداً ومطمئنة جداً" لتحرير كل المواطنين من غير الأغنياء "دون تحريك ولا واحدة من الملكيات الموجودة في حوزة للمالكين الحاليين"، بمجرد "تحريك بعض من استمتاعهم". وفي ٢ أيار ١٧٩١، رد بونفيل، بدوره، على اتهامات مالبه دوبان: "بين للمطالبة بقانون زراعي والتماس تبصر أكبر من جانب قوانين الأرض يودي، بصورة غير محسوسة، إلى خفض عدد من الملكيات الفاضحة يوحده فرق عظيم". وكان معنى هذا رد تبشير الحلقة الاجتماعية إلى أبعاده للضبوطة: للمطالبة بإصلاح لنظام التركات.

وكان نيكولا دوبرنيل، كالأب فوضيه، بمجد للسليحية البدائية (كان يسوع، على حد قولهما، من أنصار تقسيم الخيرات ومشاعية النساء): فالمسيحية البدائية التي تؤكد أن "الأرض، كالهواء لا تخص شخصاً

بالذات، وأن الثمار للجميع" متفوقة على قوانين بعض الشعوب القديمة التي كانت تنص على التوزيع للتساوي والدوري للأراضي المخصصة للملك الفردي. وهذه "أحلام يقظة بالمسيحية البدائية"، على حد قول أنفلز، و"شكل نازح من التعطش إلى تسوية، إلى حد أدنى متساو بين الجميع" ولدت للملكية الصفوة على حد قول ماركس. وفي نهاية المطاف، أدت إنجيلية فرشييه، "للدافع عن الفقراء"، للمساواتية إلى التعطش عن النضال الثوري للبحث عن مصالح عامة وأخوة حميمة. واقترب من الجمهوريين وانتهى على المقصلة عام ١٧٩٣ مع هؤلاء للدافعين عن الملكية البرجوازية والقيادة الحرة. ومع ذلك، فقد كان نشاط الحلقة الاجتماعية، عام ١٧٩٠-١٧٩١، يقع في خط النشاط الثوري الذي أدى إلى محاولة السنة الثانية للمساواتية.

#### لانج: سباق على فورييه؟

هناك تقليد تاريخي، من ميشليه إلى جوريس، أعطت لانج الذي حكمت عليه محكمة العدالة الشعبية بالموت، في ٤ تشرين الثاني ١٧٩٣، وعضو مجلس الكومونة للتحرة مكانة هامة في الاشتراكية الفرنسية كسباق على النظام الفورييري. فقد كتب ميشليه، بصدد مدينة ليون، يقول: "لم يوجد في أي مكان من الحالمين الطوباوين أكثر مما وجد في هذه المدينة. ولم يبحث، في أي مكان آخر، القلب المجرع المظلم، بقلق، عن حلول جديدة لمسألة اللصائر البشرية. فهنا ظهر أول اشتراكيين، لانج وخليفته فورييه. وقد رسم الأول، عام ١٧٩٣، الخطوط الكبرى للمشاركة وكل من مذهب التشارك هذا الذي استولى عليه الثاني بقوة العقيدة". كانت هذه العبارة، بالنسبة لجوريس، "افتتاناً". "أي فرح لو كنا نستطيع، في العهدة التي نفهم، فيها، بواسطة دوليفيه وبعض الآخرين، الانتقال من روبسبير إلى بابوف، من الديمقراطية إلى الشيوعية، أن نفهم، أيضاً، عن طريق

لأنج والحركة الليونية التي يشمر إليها ميشليه، الانتقال من الثورة إلى الفورييرية". وهذه فرضية عمل مغرية.

كانت شهرة لأنج (ذلك لأن هذا هو اسمه حقاً<sup>(١)</sup>) المولود في "جزيرة كمب" عام ١٧٤٥، الرسام على الحرير، تستند إلى بضعة كراسات احتفظ بها وصنع لها جوريس مكانة في كتابه "التاريخ الاشتراكي للثورة الفرنسية" وإلى كراس مفقود أشار إليه، عام ١٨٤٨، للفهرس غرونون بوصفه أول تخطيط للنظام الفورييري: "دواء لكل شيء أو الدستور الصامد للهواء العام" (١٧٩٣). ويميز جوريس الذي يحلل فكر لأنج، فيه، ثلاث برهات متعاقبة تقابل حركة الثورة نفسها. ففي مرحلة أولى، أذهل لأنج التناقض بين إعلان حقوق الإنسان ونظام ربط حق الاقتراع بحد أدنى من الضريبة الذي أقامته الجمعية التأسيسية: وهذا الوعي دفعه إلى طرح مسألة الملكية. وفي مرحلة ثانية، قادته أزمة أقوات ربيع ١٧٩١ إلى اقتراح خطة تنظيم وتشارك من أجل تأمين الخبز اليومي للجميع. وفي عام ١٧٩٣، أخيراً، وفي الظروف الدراماتيكية لانفصال ليون ومحاصرتها، اتسع تفكير لأنج وذكر أنه تصور إعادة صهر كاملة للنظام الاجتماعي. وكرامه "دواء لكل شيء"، الذي تم العثور عليه، اليوم، يسمح، الآن، بالبت في هذه المسألة، مسألة أسبقية للفورييرية ووضعه في مكانه الحقيقي.

أثار استدعاء مجلس الطبقات العامة، وسط ازدهار عدد لا يحصى من الكراسات، تدخل لأنج: فقد نشر، عام ١٧٨٩، "مدلولات إشكالية حول الطبقات العامة متبوعة بخطة لتشكيلها الحقيقي". وهذا كراس يستحق الإشارة إليه، هنا، لهذه النقطة الدقيقة: فقد نادى لأنج، فيه، بنظام اقتراع على أسس وحدات متوية شكلت، فيما بعد، أسس نظامه

---

١- تعني كلمة "لأنج" في الفرنسية الملاك. (المغرب)

## الاقتصادي والاجتماعي.

وفي عام ١٧٩٠، صدر كرلى آخر: "شكاوى وتصورات مواطن أعلنه القانون سلباً إلى المواطنين الذين أعلنهم القانون فعالين" كان له، كما يقول جوريس، "صفحة جميلة حادة وأخرية، حرية ورقيقة في الوقت نفسه". وقد أدان لانج نظاماً حرم قسماً من البشر من حقوقهم السياسية بعد أن أعلن حق كل إنسان. إن عمل الذين لا يملكون هو الذي يخلق الثروات وكل النتاج الصافي للأرض الذي يتركه العمال للملاكين الكسالى. "وأخيراً، فإن الحقيقة التي تنورنا تخرق الحساب المضحك للملكيات الذي يتلفح به أعداؤنا مع غرور الكسل الصفيق. والذهب الذي يهاون به ليس مفيداً وشافياً إلا بين أيدينا الكادحة. إنه يصبح فاكاً عندما يتراكم في خزائن الرأسماليين الذين هم، بالنسبة للأجساد السياسية، ما هي عليه القروح بالنسبة للأجساد البشرية. وفي أي مكان توجهون، إليه، يا صاحب الجلالة، أبصاركم لن تروا أحداً غيرنا يشغل الأرض. إننا، نحن الذين نعمل، الذين هم أول المالكين، أول الشاغلين الفعليين وآخرهم. إن الكسالى الذين يقولون عن أنفسهم لهم للاكون لا يستطيعون سوى أن يجمعوا الفائض عن أقراننا. وهذا يثبت، على الأقل، اشتراكنا في الملكية. إلا أننا إذا كء، بالطبيعة، شركاء في الملكية والسبب الوحيد لكل دخل، فإن حق الحد من قوتنا وحرماننا من الفائض هو حق قاطع طريق". وهذا نقد حاد: ولكنه ليس، بعد، عبارة "الملكية سرقة" التي قالها برودون. فقد كان لانج، مثل العرارة، مثل المسعورين، مثل اليعاقبة، يقيم الملكية على العمل الشخصي. فالملكية القائمة على عمل الآخرين اغتصاب. ويطلق جوريس قاتلاً: "الملكية الكسول هي السرقة".

وحسب للمسرة الاعتيادية، انتقل لانج من النقد الاجتماعي إلى الطوباوية. فيجب أن يجرّد الكسالى الذين يسمون أنفسهم ملاكين من

ملكية التاج الصافي للأرض ("الوفرة" في لغة لانج) الذي سيقسم إلى قسمين، الأول للشعب العامل والثاني للدولة. وهكذا تومن الخدمات العامة الكبرى والثروة للأجيال الشابة. "ارفضوا، إذن، يا صاحب الجلالة، الملايين الخمسة والعشرين التي تشكل قائمة نفقاتكم ورواتب جيوشكم وعربون عدالتكم التي يقدمونها بأيديهم غير النقية وتفضلوا بأن تصبحوا للموزع للنصف لكل نصف الوفرة غير محفظين لنا بالنصف الثاني إلا لثريّة أبنائنا". وقد هتف جوريس قائلاً أن ذلك كان نزاعاً ثورياً للملكية العقارية. وهذا تحميل للنص بأكثر مما يحتمل لأن لانج لم يحدد، بوضوح، ما الذي كان يعنيه بالوفرة. ويتابع جوريس قائلاً أنها اشتراكية ١٧٩٠، اشتراكية ممزوجة بالطوباوية والديمقراطية. ولتقل، بمزيد من البساطة، إنه نقد اجتماعي ممزوج بالطوباوية والديمقراطية. وهي ليست طوباوية بالحل للقتراح (والذي لا ينصب على الإنتاج الصناعي: وهو إغفال غريب)، فقط، بل، أيضاً، بالبدء الموجه إلى الملك، بانتظار "بطل المحسن"، "مخلص البشر".

وفي ربيع ١٧٩٢، تفاقم الوضع. فيما أن الحرب قد أعلنت في ٢٠ نيسان، زادت الأزمة الوطنية الشعور الثوري وقوت التعارضات الاجتماعية داخل الطبقة الثالثة السابقة. فقد فرضت الضرائب على الأغنياء لتسليح المتطوعين. وبما أن التضخم قد تابع تحركاته، فقد عادت اضطرابات الأقوات. ومقتل سيمونو، عمدة إيتاب الذي رفض تسعير الحبوب في السوق، في ٣ آذار ١٧٩٢، بين التعارض غير القابل للاعتزال بين المطالب الشعبية والتصورات البورجوازية عن الملكية والتجارة. ومنذ ذلك الحين، أفض طيف مضاجع البورجوازية، طيف القانون الزراعي. وبينما كان حاك رو يطالب، من قبل، في باريس، بقوة الإعدام للمحتكرين كان يبر دوليفيه، كلهن موشان، يدافع عن عصاة إيتاب في عريضة رفضها إلى الكونتفسيون في أول أيار ١٧٩٢.

وفي ليون، قدم لانج، في ٩ حزيران، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة والسعر العادل للخبز" التي كملها، في ٢٦ آب، بـ "رؤود على الاعتراضات التي أبديت حول الوسائل..." (اختفى كرلى كان يعود إلى تشرين الأول ١٧٩٢ وكان من شأنه أن يهمناء، هناء، وعنوانه: "أسباب غلاء المواد ووسائل علاجه").

وقد ندد لانج بتجارة الأقوات والسعي إلى الربح على حساب الشعب. فلا ينبغي أن يضبط سعر للمواد على مقتضيات الملاكين والتجار، بل على إمكانات المستهلكين، وهو يحدد بموجب قدرات الأمة. واقترح لانج، آنذاك، نظام اشتراك واسعاً يشترى، بموجبه، المستهلكون، بشروط ثابتة، جملة المحصول من الملاكين والتجار. ومن أجل ذلك، سوف تخلق شركة رأسمالها مليار ومائتا مليون ليرة موزع إلى ثلاثين ألف جزء متساوية يتألف كل جزء منها من ستين سهماً سعر كل منها ألف ليرة. "سوف تستخدم هذه الأسهم المستون كصندوق لتمويل مائة أسرة، لمدة ستين، بالقمح والدقيق والخضار. وهذه الأسر المائة ستمتلك، بصورة مشتركة، أهراء للوفرة". فسوف يكون، هناك، إذن، ثلاثون ألف أهراء للوفرة توزع، بانتظام، داخل المملكة، ويكون كل واحد منها بإدارة متعهد بموئ قومي. ("سوف يجري التموين العام، بصورة إلزامية، في كل موسم دون تحريم المنافسة"). وسوف يلزم للزراعون بدفع نصيبهم عيناً. وسوف يحميهم نظام تأمينات واسع من الحريق والجلبد والفيضان. وسوف تستقر الأسعار على السعر المتوسط للسنوات الخمس عشرة الأخيرة. ولن يمكنها أن تنضم إلا كل خمس وعشرين سنة... إن النظام معروف، هنا، بشاغل النطق والدقة هذا الذي يحفز البناء الطوباوي. "وعند ذلك ستحرص المالكيات جيداً، عند ذلك ستكون النفقات للصروفنة على الجسور والطرق، أخيراً، مفيدة، حقاً، للأمة، وستكون كل الطرقات، عند ذلك، جميلة دائماً، وتكون الأنهار والأقنية صالحة، دائماً، للملاحة

بالحمولات الثقيلة، ومستخف للسقعات قريباً، وتروى الأراضي الجديدة عما قريب، وسرعان ما ستكون مياه الشلالات، نفسها، مجررة على أن تجري هدوء في المراعي الجديدة: وبكلمة واحدة: سترى فرنسا، بين عشية وضحاها، وقد أصبحت فردوساً أراضياً". وهذه رؤية شاعرية.

وقد رأى جويس في هذه الخطة كل عناصر الفكر الفورييري: الرأسمالية المرتبة والمنظمة (الشركة للمساهمة) والجماعية (على أثر دور "السلطة التشريعية" التي تملك المبادرة والمراقبة في كل البناء) والتعاون (على اعتبار أن كل أهراء يدلو، بحرية، من جانب الأسر المائة التي هو مركزها) والتبادلية و"الضمانية" (إثر نظام التأمينات لصالح المزارعين والضمان المتبادل بين روابط التأمين). ويتحدث جويس، أيضاً، عن تعاون جماعي أو عن جماعية تعاونية ليصف هذه الخطة: "تدخل الجماعية والتعاون ويختلطان، بالضرورة، حيث تدبر الجماعة نفسها ديمقراطياً وحيث للتعاون بعض السعة". وهذا يعني إعطاء الجماعية معنى خاصاً جداً مقصوداً على السياسة، مستبعداً الأسس الاقتصادية. ومن جهة أخرى، وهذا إغفال غريب في هذا الصدد، لا يضارب لانج، في كراسه، مسائل الملكية. فإذا كان كل شيء سيقرب حول الأهراء المشترك، مركز الثمن والتأمين والقروض، نقطة استناد الرابطة، فما زلنا بعيدين عن المشترك. فلا العمل ولا الإنتاج منظمين. فقد كان لانج يكسب تحت ضغط الظروف، ضغط هذا القحط الذي كان يهتصر الجماهير التي كان الدواء المطلوب، بالنسبة إليها، هو التنظيم والتسعير: ألا يمكن لخطته التي تنص على تثبيت الأسعار أن تكون، فقط، إعطاء صيغة مثالية وطوباوية لمطلب الحد الأعلى الشهي؟ ألم يكن أهراء الوفرة ممارسة قروسطية بقيت خلال النظام القديم، في ليون حتى عام ١٧٧٧ مثلاً، ولجأت إليها الكونغرسون، أيضاً، في آب ١٧٩٣؟ لقد كان تفكير لانج يتغذى من هذه السوابق. ولكنه كان يهرب إلى الطوباوية بقدر ما كانت تتصلب

الأزمة وتعمق الثورة. وقد كتب جوريس تاركاً نفسه، هو الآخر، بمضحي إلى الوهم الشعاعي، يقول: "أرض الثورة اللامتناهية والحارة تكسّي بالفرة والغبوة والفرح". ولا شك في أن لانج لمسح الحبل التناوبي لمسألة الأقوات (ويجب أن لا نقول للمسألة الاجتماعية). إلا أن الأمر كان يدور حول تعاون استهلاكي لا حول تعاون إنتاجي. أما أن يقال أن ذلك كان سبقاً على الفورييريه، فهذه مبالغة.

وفي عام ١٧٩٣، تمهد تفكير لانج في "دواء لكل شيء أو الدستور الصامد للهناء العام" ولزمن طويل، لم يعرف هذا النص إلا لأن ب.م. غورنون كتب عنه في "البيولوجيا التاريخية لمدينة ليون خلال الثورة الفرنسية" (١٨٤٤). "لم تكن النظرية التي قدمها هذا الكاتب شيئاً آخر خلاف نظرية فورييريه للثورة، في ليون، بعد خمس عشرة سنة، بعنوان **نظريات الحركات الأربع والمصادر العامة**. ذلك لأن مجموعاته ومشاركه كانت قد اقترحت، سابقاً، من جانب سلفه في تقسيمه وجميعه على أسس مئات الأمور". بل وخاصة "أنه سيعرف النظر، بصورة مطلقة، عن سعة كل للملكيات الفردية وحدودها. فخطوط الفصل بين الملكيات ستكون غير مرئية على الأرض. (ولكن الملكية لم تكن ملفضة). وسوف تكون، هي نفسها، الخطوط الدالة على الدرجات في الخرائط الجغرافية". وما وراء هذه الشواهد المحترقة، يسمع كرلس "دواء لكل شيء" الذي عثر عليه، الآن، بالتدقيق في فكر لانج.

إن هذا "الدستور الصامد للهناء العام" يفتح بإعلان عن حقوق الإنسان وواجباته لا يمكن للمادتين الأولى والثانية منه إلا أن تذكر بقاعدة ديمر تيليم. المادة الأولى: "افعل ما تريد ولا تفعل ما لا تريد فعله. فلا يرغئك ولا يمنعك أحد. تلك هي الحرية". المادة الثانية: "استمتع كما تستطيع وكما تريد. فلا يعكرك استمتاعك أحد. ذلك هو حقل". إلا أن الحق محدود بالواجب: "ولكن حاذر أن تؤذي أحداً" (المادة الأولى)،

ولكن حاذر من أن تزعم أحداً أو أن تضر بأحد" (المادة الثانية). ومن حقوق الإنسان، أيضاً، الأمن والسيادة والمساواة "المبدأ الوحيد والأساسي لجمهورية حقيقة".

والمادة الثانية من الفصل الثاني، "السيادة للممارسة"، التي استشهد بها غونون وأثارت تعليقات جوريس وآخرين ("ميصرف النظر، بصورة مطلقة، عن سعة ممتلكاتهم وحدودها") تبقى صعبة التفسير حتى ولو أعيد وضعها في سياقها. فقد رأى، فيها، جوريس أصل توحيد الأراضي الجزأة: "كان يحل محل عقاريها علمياً ومنظماً محل سجل الاستثمارات العقارية المتنفر وغير التلاحم". أما بالنسبة إلى هــ بورجان، فإن "التشارك سيؤدي للملكية الفردية". ألا يدور الأمر، بمزيد من البساطة، حول وضع تقسيمات إدارية جديدة كما قال ف. رود؟

والمواد التالية تستعيد خطة لانج التي سبق أن رسم خطوطها الكبيرة في "مدلولات إشكالية حول الطبقات العامة"، عام ١٧٨٩، وفي كرامه "حول المواطن والمهال والباب الثاني من دستور عام ١٧٩١": تقسيم الشعب السيد إلى مجموعات تتألف كل منها من مائة أسرة، وهي مجموعات أساسية لكل النظام السياسي ولا توجد أية علاقة لها، مهما كان رأي غونون فيها، بمشرك فورييه. فالفكر لانج تبلو، بالأحرى، واقعة في عطف القرن الثامن عشر. فالفصل الرابع الذي يعالج الضريبة ينادي بوضع "سجل عقاري مستمر" (يفكر للمرء، هنا، في "السجل العقاري الأبدي" لـ يابوف). للمادة الثالثة: "سوف يكون تقدير الضريبة هو تقدير الرسم على المواد والأشياء الأخرى الخاضعة للضريبة. فإذا قلر خمس الدخل الصافي بعشرين ليرة، فإن الكل سيقدر، بالتالي، بمائة ليرة. والبيع بسعر يزيد على هذه النسبة هو تصف إجرامي في الملكية". فيبدو جيداً، أن لانج ينادي بنظام للتسعير، مما فيه تسعير الأحرار ("لن تدخل اليد العاملة، من أي نوع وفي أي مكان كانت، في الحساب إلا بمعدل

خمسة وعشرين فلساً في اليوم". وضمن هذا اللعني، تنتمي خطئته إلى أيديولوجية العصر الشعبية بعيداً جداً عن أن تسبق، كما أراد جوريس، اشتراكية "مجتمعية وتعاونية". والفصل السابع، "حول القوت"، يستعيد في الأساس منه، "الوسائل البسيطة والسهلة لتثبيت الوفرة". وينادي الفصل الثامن، "حول الإحسان العام"، بتدابير تنتمي إلى ممارسة الصدقة أكثر منها إلى الطوباوية الإنسانية.

وإذا نظرنا إلى مجمل كيرلس "دواء لكل شيء"، فلإن مشاغل لانج السياسية تفوق، بشكل واسع، مشاغله الاقتصادية والاجتماعية. فالتقسيم الفئوي هدف سياسي في الأساس: ضمان ممارسة حقيقة للديمقراطية المباشرة (نخس، هنا، تأثير روسو و"العقد الاجتماعي") وليس التوزيع الأفضل للأقوات، كما اقترح جوريس، حتى ولو كان للأسر المائة المتجمعة حول الأهرام دور اجتماعي واقتصادي. فالأساسي، في "دواء لكل شيء"، هو "صيغة التبادل ذي السيادة". وقد كتب لانج يقول: "هذا الفصل أساسي جداً، وعليه يتوقف كل الخلاص العام". فقد بقي لانج، في صميمه، ديمقراطياً. وكتب جوريس: "إن حقوق الإنسان هي التي أكد لانج، باسمها، في وقت واحد، حق العمال في الحياة العامة وحقوق السيد في الملكية".

لقد كانت خطة لانج البعيدة عن إعلان أنظمة الاشتراكية الطوباوية تقع في المجال الأيديولوجي العام للعصر. فلم تكن ممس للكلية مكفية بالحد من أكثر تجاوزاتها انقضاحاً. وكان يؤكد أولوية الحق في الحياة وينادي، بالتالي، كآخرين من زمانه، "بنظام تأمين عام للأقوات" كما كتب أمانتيهز. ولكن، هل يكفي هذا لتجعل من لانج، مع بابوف، "أحد رواد الاشتراكية الحديثة"؟

لقد توقف لانج في الطريق. فتقلده الاجتماعي لم يتجاوز، أبداً، مواصفات العصر. و"دواء لكل شيء" لديه، أهراءات الوفرة، التي

تصورها، دون شك، نوعاً جديداً من الحياة بقدر ما تصوره غمطاً جديداً في التوزيع لم تكن تشكل سوى نسخة معكلة من "المخازن العامة"، مخازن موريلي التي أصبحت "المخازن المشتركة" لدى بابوف. وقد بذل لانج جهده، في إطار الأيديولوجية الشيوعية، لإنضاج نظام متماسك للديمقراطية سياسية واجتماعية. ولم يعض إلى درجة تصور "هذه الإعادة الكلية لصهر النظام الاجتماعي" التي يسندها إليه جوريس. فنظام الشراكة لدى لانج بعيد عن تكوين "البذرة الجلية للفريرية" ويدلو، بالأحرى، التصعيد الطوباوي لمطامح العراة.

### دوليفيه و"العدالة البدائية"

اتبع الأب دوليفيه (١٧٤٦-١٨٣٠)، كاهن موشان في منطقة إيتامب، بين ١٧٨٩ و١٧٩٣، الدرب نفسه الذي اتبعه الليوني لانج: من نقد الشرط الضريبي للجمعية التأسيسية والليبرالية البورجوازية، من اقتضاء ديمقراطية اجتماعية إلى المطالبة الاجتماعية، في ظروف ربيع ١٧٩٢، ثم إلى إعادة وضع حق للملكية موضع مسائلة.

كان التفكير النقدي لدوليفيه، في البدء، سياسياً في جوهره. فقد قدم، ضمن الحركة الواسعة التي كانت تتوطد في انتظار اجتماع الطبقات العامة، إسهامه: "صوت مواطن حول طريقة تشكيل الطبقات العامة" (١٧٨٩). والرهان واسع: "لا يدور الأمر حول شيء أقل من إعطاء حياة جديدة للهيئة السياسية". إلا أن دوليفيه دس، بعد هذه التمنيات بنجاح الطبقات، في ملاحظة ختامية، "التماساً إلى الطبقات العامة بمنع الغلاء الفاحش للقمح". وقد ناشد الطبقات للقبلة، منلداً، بقوة، بـ "شرهة مالكي هذه المادة الضرورية"، لإرغامها على "تزويد السوق بكمية من القمح" وتحديد سعره "من أجل أن لا يقال، في الأجيال للقبلة، أن الجمهرة كانت تموت جوعاً حين كتتم تشاورون حول

وسائل عمل الخير". وكان القحط، منذ شتاء ١٧٨٨، يهدد منطقة إيتامب. ولم تكن "رسالة حوري من منطقة إيتامب إلى إخوانه" المكتوبة في ٦ آذار ١٧٨٨ للمطالبة بإلغاء الرهانيات لئلهما، هنا، لـم يكن يوجد، فيها، تعبير "السعادة المشتركة" الذي حطه عام ١٧٩٣ شعبياً والذي كان يتجاوز تعبير "الخمر المشترك" المستخدم مرتين في "صوت مواطن".

وتوطد تفكير الأب دوليفيه السياسي مع "الأمنية الوطنية أو النظام السياسي الصالح لتنظيم الأمة في كل أقسامها وضمان ممارسة الإنسان حقوقه الاجتماعية" التي تبعتها تمة أولى (عام ١٧٩٠). ثم تمة ثانية (دون تاريخ): وهي نقد قلس للتنظيم السياسي الذي صاغته الجمعية التأسيسية وتخطيط أولي لنظام أصيل.

وتشكل "الأمنية القومية" مرآة نقدية لعمل الجمعية التأسيسية التي فالها الهدف الأول الذي كان يجب أن تأخذه على عاتقها، "السعادة المشتركة". فدوليفيه الذي كان قد قرأ ميسس وتأمل، فيه، انتقيد، مطولاً، تصورات أعضاء الجمعية التأسيسية فيما يتعلق الحرية والمساواة فهم لا يتحدثون عن المساواة في الحقوق إلا ليقرؤا على اللامساواة الطبيعية في الوسائل. وقد أكد دوليفيه قائلاً: "أود، على العكس من ذلك، أن تقيم الحالة الاجتماعية مساواة في الوسائل بحيث يستطيع كل مشترك الوصول إلى الاستمتاع الكامل بالحق الذي هو حقه". الحقوق، الوسائل... "لا أقهم هذا التمييز عندما يكون ما يسمونه وسيلة هو، على وجه الدقة، ما يشكل الحق". ويقع مصدر اللامساواة في الوسائل في التوزيع غير المتساوي للملكية. "من العادل جداً أن يجد كل إنسان يدخل مجتمعاً حصّة من الأرض حرة فيه. ولكن، أين هو الحق الذي يعطيها؟ هل يفكر مشرعونا بتوليده، هل يفكرون في التضييق من الشر الغامض الذي يراكم الملكيات أحياناً؟". فما كادت تعلن مبادئ المساواة

حتى هرع إلى انتهاكها من جانب السلطة بنظام اقتراع ضريبي. "يجب الاعتراف بأنه لو أريد إنشاء أرستقراطية الأغنياء، لما كان يمكن إجراء اختيار أفضل للنجاح فيه".

ولم تكن أصالة دوليفيه تقوم، في ذلك التاريخ، على نقد دستور ضريبي ونقد الليبرالية البورجوازية بل، بالأحرى، على فلسفة سياسية كانت لا تزال تبحث عن نفسها. وكان تفكير دوليفيه ينصرف إلى فكرة الطبيعة وليس إلى مللولة حالة الطبيعة. والطبيعة هي، لديه: "فضيلة متجة لكل شيء". ومنها تأتي فكرة العدالة الطبيعية أو البدائية التي يعملها كل إنسان منقوشة في قلبه، هي وبعض للبائى غير القابلة للتقدم، البائى نفسها التي أتى أعضاء الجمعية التأسيسية على السخيرة منها لأهم لا يحترمون سوى حقوق الفنى. ألم يكن استخلاص حقوق الإنسان البدائية من مجموعة قوانين الطبيعة، على العكس من ذلك، "أهل مشروع للهن البشري؟". فالبشر يستطعمون، إذا صرفوا النظر عن "عيوئهم الاجتماعية"، أن يدخلوا، أخيراً، مدرسة الطبيعة وأن يتزعموا منها سرها. وهذا الاهتمام بتطابق مضبوط مع النظام الطبيعي أدى بدوليفيه إلى موقف خضوع ل"غريزة الطبيعة"، وفي الحد الأقصى إلى رفض "الملوسات البشرية الآئمة". ومن هنا، أيضاً، جاءت مساواتية كاملة قائمة (كما في فلسفة سان جوست السياسية) على مماثل البشر، مماثل حقوقهم وحاجاتهم.

إنه فكر ما زال متردداً، وكما لو كان غير مكمل. ومع ذلك، فقد كان دوليفيه يتصور، عام ١٧٩٠، الحالة الاجتماعية بوصفها حالة السعادة المشتركة القائمة على مساواة سياسية مضبوطة، وذات أجل اجتماعي أطول. إلا أنه كانت تطرح، حملاً، ما وراء فكرة كيان سياسي متاغم قائم على المشاركة الفاضلة للجميع، ضمانة السعادة المشتركة، المسألة التي تكون الفضيلة مهلدة، إذا لم تحل، بأن تكون مجرد مسكن: مسألة

للمساواة في الممتلكات. وقد تصدى لها دوليفيه ضمن الشروط التاريخية لربيع ١٧٩٢.

قضى يوم السبت الواقع في ٣ آذار ١٧٩٢ قبل سيمونز، عمدة ديتامب، على أيدي جمهور كان يتهمه بالتواطؤ مع المحتكرين ويطالب بتسعير الخبوب. وفي القدر، وجه سكان موشان إلى الجمعية التشريعية عريضة قصيرة ومؤثرة وقع عليها كاهنهم. فلا ينبغي أن يزيد القمح عن "السعر الذي يحق لنا أن نأكله به". "ويجب أن يسمح لبلديات الأماكن التي تقوم، فيها، الأسواق بتحديد سعر القمح بشكل يرضي الجميع، وأن يلزم الفلاحون ببيع قمحهم في السوق وليس سرّاً، في بيوتهم".

كانت خورنية موشان تضم ما يتراوح بين ١٣٥ و ١٤٠ نسمة موزعة على ٣٤ بيتاً: وهم فلاحية صغيرة مؤلفة من مزارعي الكروم والعمال المياومين يسيطر عليها "فلاحان"، "ديكا قرية" على رأس استثمارات كبيرة. وظهرت أرحية هذين الآخرين الاجتماعية، بوضوح، من خلال الوثائق الضريبة: فقد كانا يدفعان، هما الاثنان، في نهاية النظام القديم، ضريبة قدرها ٨٠٠ ليرة، في حين أن ١٨ ميائماً لم يكونوا يدفعون سوى ٦٠٠ ليرة. وقد كانت هذه العروليتاريا الزراعية تجدد، دون شك، في بقايا الحقوق للشاعية، بعض التعويض: فوجود قطيع مؤلف من ٣٦٠ خروفاً، في موشان، لأربعة وثلاثين بيتاً كان يقتضي للرعي الجماعي. وظهرت المسألة الزراعية، دائماً، من خلال سجلات الضريبة. ففي حين لم يكبد السكان أن يتصرفوا ملكاً أو استجاراً، بأكثر من ٨٦ أربنتاً، كان المزارعان يزرعان على "شكل مزرعة"، ١٩٢ أربنتاً. وتركز الأراضي بين أيدي مزارعين وأعمالين يفسر للطلاب الأساسي للفلاحية الصغيرة الذي كميّه دوليفيه في "بحث في العدالة البدائية": تقسيم المزارع. وكيف كان يمكن لدوليفيه أن لا يعمر، في نهاية اللطاف، عن عقلية جماعته وطموحها وهو الذي كان على رأس خورنية ذات دخل سنوي

يلغ ٨٥٠ لسيرة كانت تقبه، ببساطة، الحاجة والذي كان يعيش داخل جماعة ريفية ذلت تناقضات دقيقة؟

وقد توطد الميلاج الاجتماعي الذي كان موجهاً، خاصة، ضد كبار المزارعين في منطقة بورس منذ خريف ١٧٩١. وكانت حدة الأزمة تعود، بصورة أساسية، إلى التضخم النقدي: فقد نذر للمال واختبأ القمح على الرغم من محصول جيد. وعلت الأسواق لأن الفلاحين فضلوا البيع على أساس العرض في فدادق خاصة من أجل أن يقبضوا عملة جيدة. وارتفعت الأسعار. فني إيتامب بلغ سعر الرغيف الذي يزن تسعة ليترات ٢٣ فلساً، في حين أن أبناء الشعب كانوا يطلبون بتسعيره — ١٨ فلساً. ومنذ ذلك الحين، اندلعت الاضطرابات للمضادة التي بلغت الذروة بمقتل سيمونو، وكان دباغاً ثرياً وعمدة لإيتامب، في ٣ آذار، على يد تجمع فلاحين من القرى المجاورة كانوا يطلبون "خفضاً لسعر الحبوب".

وأبرزت قوة القمح حدة الصراع الاجتماعي. ولم يكن دوليفيه قد تدخل في المظاهرات كعضو زملائه الذين تقدموا صفوفها. إلا أنه، على الأقل، وقف ضد القمح وتجاوز الحدث لي طرح المسألة الحقيقية، مسألة حق الملكية. فكعب "عريضة أربعين مواطناً من كومونات بلدة إيتامب وسان سوليس وفافير... المجاورتين لإيتامب" التي أبلغت للعاقبة في ٢٧ نيسان ١٧٩٢، وقدمت إلى الجمعية التشريعية في أول أيار. وقد استبعد أطروحة للمؤامرة التي تذكر بأسهل مما ينبغي، فقال: "إن غلاء القمح، إن الجوع أو الخوف من الجوع، هي المحرضات الوحيدة". ولا شك في أنه يجب احترام القوانين. "إلا أن هناك اعتباراً له بعض الحق في أنه يلفت نظركم هو أن قبول ارتفاع سعر للمادة الغذائية، مادة الضرورة الأولى، إلى حد لا يستطيع العامل الفقير، للقيام أن يبلغه يعني أنه لا يوجد منها ما هو من أجله: يعني أن الإنسان الغني، نافعاً كان أم غير نافع، هو، وحده، صاحب الحق في أن لا يصوم". هل تكفي صلابه سيمونو

الشديدة والمنفرة، لتجمل منه بطلاً، شهيداً للقانون؟ لقد كان، بالأحرى، "بطلاً لتجار القمح لأنه مات ضحية مضارباتهم اللاإنسانية والأناثية".

إن "عريضة الأربعين مواطناً"، وهي نقد للتشريع الليرالي لتحارة الحبوب وتأكيد للتضامن مع عصاة إيتامب، ذات قيمة معادلة لتلك، أيضاً، بأصالة محاكمتها للركزة على تصور الحق الطبيعي ومركبته الرئيسية، الإنصاف الطبيعي. "مهما يقل أولئك الذين يحتقرون، اليوم، من يسموهم بالرعاع، فإن الطبقة الدنيا من الشعب أقرب، بكثير، إلى فلسفة الحق، وبعبارة أخرى إلى الإنصاف الطبيعي، من كل الطبقات العليا التي لا تفعل خلاف الابتعاد عنه تدريجياً... فالإنسان المعدم يحس أن العدالة يجب أن تكون عامة من أجل أن تصل إليه". وأفقر الناس هم للمعمرون الحقيقيون عن حقوق الإنسان: فهم، لأن لا ملكية لهم ولا امتياز، لا يستطيعون أن يمتدوا بغمر صفتهم كبشر. وإذا لم نرحب إلا إلى الحق الطبيعي القائم على المساواة بين البشر والمساواة بين حاجاتهم، "فإنه يتبين لنا، حقاً، أن إحسان المجتمع يجب أن ينعكس، بصورة رئيسية، على الإنسان الذي يؤدي له أكثر الخدمات مشقة وعمومة وأن اليد التي يجب أن يكون لها أكبر نصيب في الطبيعة هي تلك التي تكون أكثر الأيدي عملاً على إخصابها. ومع ذلك، فإن العكس هو الذي يحدث، والكثرة المحرومة منذ الولادة تجحد نفسها محكوماً عليها بأن تتحمل وطأة النهار والحرارة وبأن ترى نفسها، دون انقطاع، على أعباء العوز إلى الخبز الذي هو ثمرة كدحها. وهذه الإساءة ليست، بالتأكيد، إساءة من الطبيعة أبداً، بل هي، حقاً، خطيئة السيامة التي كرس خطأ كبيراً تستند إليه كل القوانين الاجتماعية.

خطأ كبير: الملكية الخاصة للأرض. لم يكن دوليفيه وموقعو العريضة يستطيعون أن يقاربوا المسألة من وجهة دون أن يجلبوا على أنفسهم الاهتمام بالتبشير بالقانون الزراعي. ولكن دوليفيه عارض، بوضوح حق الملكية

بالحق الطبيعي، العدالة القانونية بالعدالة البدائية ثم انصرف، في ملاحظة ملحة، إلى نقد ثاقب للتشريع المعمول به وحاول تقديم تحرير نظري للتسعر... "فلنبداً بأن نفتتح اقتناعاً حقيقياً بأنه من العاكس لكل حق طبيعي أن يكون كسالى لم يفعلوا شيئاً ليستحقوا الرخاء الذي يتمتعون به في مأمن من كل نوع من أنواع القحط، وأن يكون الكادح الفقير، العامل الزارع، تحت رحمة كل الطورلى ويتحملان، وحدهما، كل مصائب القحط... إنه لما يثير النقمة أن لا ينقص الرجل الغني وكل ما يحيط به من ناس وكلاب وجياد شيء في الكسل، في حين أن من لا يكسب عيشه إلا بالعمل، من بشر وحوانات، ينهار تحت عبء المشقة والصيام المزدوج. فأنا أدعي، أنه لا ينبغي، في هذه الظروف، ترك المادة الغذائية لحرية غير محدودة" نخدم الفقير بهذا الشكل الرديء، بل يجب أن توفر بحيث يحس كل واحد بالكارثة الطبيعية ولا يهلك أحد، خاصة أقل الناس استحقاقاً لذلك. وهكذا فإن تسعر القمح الذي يحتاجون عليه إلى هذا الحد الذي ينظر إليه كموامرة على الحق العام يدلو لي، أنا، في الحالة التي أتحدث عنها، مطلوباً من هذا الحق العام نفسه ضمن حدود التناسب". ويطرح على ذلك باسم حق الملكية للقلم: "ما هي الفكرة المتكونة عن الملكية، وأعني للملكية العقارية؟ يجب الاعتراف بأن قليل من المحاكمة جرى حتى الآن، وبأن ما قيل ينصب على مدلولات زائفة كثيرة. ويدلو لي أن خوفاً قد استشر من الدخول في هذا الموضوع: فأسدل عليه، بسرعة كبيرة، ستار غامض ومقلس، كما لو كان ذلك لمنع أي فحص له. ولكن على العقل أن لا يعترف بأي منهج سياسي يأمر باحترام أعمى وخضوع أعمى. فمن للوكسد، دون الرجوع إلى المبادئ الحقيقية التي يمكن للملكية ويجب عليها، بموجبها، أن توجد، أن الذين يسمون ملاكين ليسوا كذلك إلا بالإفادة من القانون. فالأمة هي، وحدها، مالكة أرضها حقاً. إلا أننا إذا افترضنا أنه أمكن للأمة وتوجب

عليها أن تسلم بالنمط الذي يوجد للملكيات الخاصة ولتنقلها، فهل أمكنها أن تفعل ذلك إلى حد تجريدها نفسها من حق السيادة على المنتجات؟ هل أمكنها أن تمنح حقوقاً للملاكين إلى حد لم تترك معه، شيئاً لمن ليسوا ملاكين، ولا حتى حقوق الطبيعة غير القابلة للإلغاء؟.

وقد ضمن روبسبير "العريضة" في العدد الرابع من جريدته "الدافع عن الدستور". ولم ينشرها كاملة كما يؤكد أ. ماتيز، بل دون للملاحظة الهامة التي رسم، فيها، خوري موشان نقده لتملك الأرض الخاص: وهذا حذر ذو دلالة. فروبسبير ندد، بحزم، بالقمع وكشف القناع عن سيمونو "المجرم قبل أن يكون ضحية". ولكنه لم يكن يستطيع السور مع دوليفيه في جهده من أجل عقد اجتماعي جديد. وقد سمحت أزمة شتاء ١٧٩٢ لهذا الأخير باحتياز مرحلة هامة في مسيرته الأيديولوجية من "الأمنية القومية" إلى "البحث في العدالة البدائية". إلا أنه لا يمكن أن ننسى أن مطلب تسعير الحبوب هو الذي كان دوليفيه يربط، به، نقده للملكية.

وتفاقت أزمة الاقتصاد العامة، وخاصة أزمة الأقنوات، في بحريف ١٧٩٢ مسببة اضطرابات واسعة كانت متخمرة، لا سيما عند أطراف منطقة البؤس. ففي تشرين الأول ارتفع سعر الليرة من الخبز من ثلاثة فلوس إلى ٥ و ٦ و ٧، بل ٨ فلوس، في حين لم يكن معظم اللياومين يكسب أكثر مما يتراوح بين ٢٠ و ٢٥ فلساً يومياً. وتواجه أنصار حرية التجارة وخصوصها على منر الكوتنسيون. وفي حين كان الجمهورنديون ورولان، وزير الداخلية، يتمسكون، بعناد، بسياستهم الليبرالية، صرح سان جوست، في ٢٩ تشرين الثاني ١٧٩٢، قاتلاً: "ليس لشعب غير سعيد وطن أبداً". وربط بين السعادة والحرية وربطاً وثيقاً. وكان روبسبير أكثر وضوحاً، أيضاً، في ٢ كانون الأول حين أخضع حق الملكية لحق الحياة.

وهذه الظروف هي التي كسب دوليفيه، ضمنها، كتابه "بحث في العدالة البدائية لخدمة المبدأ المولود للنظام الاجتماعي الوحيد الذي يستطيع أن يضمن للإنسان كل حقوقه وكل وسائل سعادته". ولما كان لا يريد، في هذا التاريخ "تحدي إنذارات الأرستقراطية لللاكلة المهددة"، فإنه لم ينشر، احتمالاً، "بحته" إلا في أيلول ١٧٩٣. وقد بدأ دوليفيه بالإشارة إلى نسبية المبادئ التي تؤسس المجتمع. العدالة الراسخة؟ عبثاً ما يبحث عنها "في العالم الأخلاقي الذي نسكته فهي لا توجد، فيه، أبداً، وليس لدينا سوى شعبها الذي يقبل كل الأشكال التي نريده أن يتخذها". فالعدالة، إذن: "يجعلها الأغنياء المالكون تقسم على ما يسمونه ملكياتهم، ويجعلها القراء تقوم على التوزيع الزراعي الذي يرون إليه، والجنابان على خطأ". فقد كان دوليفيه عميز، إذن، بعد أن استبعد شبح القانون الزراعي، نوعين من الملكيات: الملكية الطبيعية والملكية المدنية.

"لا تمتد للملكية الطبيعية إلى ما وراء شخص كل فرد. إنما الحق في التمتع بنفسه وبقدراته. والملكية المدنية هي تلك التي تولد من حق مشترك وغير محدود أصبح حقاً خاصاً وحصرياً. وعدم حصر حق هذه الملكية الأخيرة ضمن حدودها العادلة هو الذي أصبحت، به، مصدرراً لا ينضب لأنواع الفساد والبلايا للشعوب... فالأرض، منظوراً إليها بصورة عامة، يجب أن ينظر إليها بوصفها مشاع الطبيعة الكبير الذي يكون، فيه، لكل الكائنات الحية، أولياً، حق غير محدد في المنتجات التي يحتوي عليها. ولكل نوع من الحيوانات غريزته التي تقوده: ولدى الإنسان، فوقها، العقل الذي يخلق، به، نظاماً جديداً للأشياء وهو النظام الاجتماعي. وفي هذا النظام الاجتماعي، يجب أن يتوقف هذا الحق غير المحدود وإلا لما كان يمكن للمجتمع أن يبقى. ولكن لكل فرد، بالمقابل، الحق في أن يجد، فيه، حقه في قسمة المشاع الكبير".

ويجب أن تقيم العدالة الاجتماعية سيادتها على مبدئين راسخين: "الأول

هو أن الأرض للجميع، عامة، وليست لأحد على نحو خاص. والثاني هو أن لكل واحد حقاً حصرياً في تناج عمله". فلا ينبغي، إذن، لواحد أن يملك أرضاً لخاصته. ويجب أن تكون لكل واحد حرية التصرف بالأرض على هواه. "فلا يمكن، إذن، في نهاية التحليل، أن يكتسب المرء، بالنسبة للأرض، شيئاً غير حق امتلاك مدى الحياة: فلا يمكن، إذن، أن يوجد سوى نوع واحد من الملكية القابلة للنقل هو ملكية المنقولات". وهذا تمييز غريب يعبر عن وزن وقائع الزمان الزراعية، ويميز عادي: فنحن نجد في كل رسائل باهوف إلى كوبيه دولواز، في صيف ١٧٩١، كما في مشروع إعلان حقوق الإنسان، لدى مومورو، في آب من السنة نفسها. فقد كان الغنى العقاري يؤكد أرجحيته غير القابلة للمساواة والتي لا يساثلها أحد. وليس لدى دوليفيه، ككثيرين غيره من مفكري العصر الاجتماعيين، أية فكرة عن الحركة العامة للاقتصاد. فهو لا يرى شيئاً سوى إنتاج صناعي مجزأ، سوى مجتمع ريفي وحرقي، معاً، من صغار المنتجين المستقلين تبقى، فيه، مساواة نسبية. "سوف تلاحظ، فيه، دون شك، لوينات مختلفة من الرخاء للتفاوت. ولكنه لن ترى، فيه، أبداً، التباينات المثيرة للنقمة بين اليأس والثراء".

وليس هناك سوى خطوة للوصول إلى الطوباوية الروموية المتقدمة... "ستزمني ملكية صغيرة أزرعها بنفسي ويكفي تناجها حاجاتي، ومنزل بسيط، ولكنه نظيف ومريح يضم بين أسواره حديقة تنتج خضاراً جيدة وثماراً جيدة... ووسط كل هذا زوجة محترمة وفاضلة تتصرف، بمهارة، هذه الموارد للعزلة التي سيحمل الناقل منها إلى السوق المجاورة للعودة منها بما ينقص البيت والتي تلد لي أبناء سوف احبهم". وهذه كومة شاعرية، "حلم جميل يجب رده إلى الخيالات الروائية".

فالواقع يفرض نفسه فعلاً: "أما بالنسبة للوقت الحاضر، فيجب أن لا يدور الأمر إلا حول أدوية مؤقتة كذلك التي يمكن أن يتضمنها الوضع

الخالي للأشياء". فدوليفيه كان يطمعن للملاكين إذن. وكان يطلب حل المزارع، "تقسيم الأراضي بين كل المواطنين الذين لا يملكون منها شيئاً أو الذين ليس لديهم، منها، ما يكفي" بحيث أن أية مزرعة "لا تتجاوز، أبداً، فلاحه عمراً" (مساحة أرض قابلة للزراعة بعدة محراث: أي استثمار صغير). وهذا تقسيم للاستثمارات وليس للملكيات. ولم يكن عراة الأرياف يطلبون شيئاً آخر: وتشهد على ذلك عرائضهم العديدة في السنة الثانية.

وهنا، أيضاً، لا يمكن إلا أن نشير إلى الفاصل بين النقد الاجتماعي، التأكيدات النظرية، والأدوية المقترحة: فقد كان المجال الأيديولوجي يفرض نفسه، بقوة، حتى على أحرار الأشخاص. وبقي الأب دوليفيه، في نهاية المطاف، سجين سياق موشان ومنطقة بورس الاجتماعي. فلا يمكن أن نتحدث، كجوريس، عن ثورة اجتماعية، وأقل من ذلك عن ثورة اقتصادية. فقد كان دوليفيه يرى أن نظام الاستثمارات الصغيرة لن يكون أدنى من نظام الكبيرة. ("هذا التقسيم للمزارع لن يفعل شيئاً سوى فتح مصادر وفرة جديدة"). ولكننا نستطيع متابعة دوليفيه عندما يلج على المرمى السياسي للتدابير المقترحة. "كم سيكون هذا التدبير وسيلة قوية لنشر حب الجمهورية بين هذا الشعب المتحمس وحميته للدفاع عنها! فبعد ذلك، فقط، سيحس بكل قيمتها ويتماها، حقاً، معها". ولم تكن قد وصلنا إلى هذا الحد. وبقيت الحكومة الثورية نفسها صماء عن مطالب عراة الأرياف وحافزات، جيداً، ممن أن تمس بالاستثمار الكبير في مناطق الزراعة الكبرى. وسان حوست الذي كان يعرف هذه المسائل جيداً سجل في مفكرته: "عدم التسليم بتوزيع الملكيات، بل توزيع الزراعة". وهذه ملاحظة بسيطة. فهل كان يمكن، والتطور الاقتصادي الصام يدفع في اتجاه التركيز، العودة بسلسلة الأزمان إلى السوراء؟

إلا أنه لا يمكن عدم تقدير النقد الاجتماعي في "بحث في العدالة البدائية". وقد صودرت نسخة منه بين أوراق بابوف الذي كان قد سجل اسم يير دوليفيه كمضو في الجمعية الوطنية التي استدعى للاجتماع بعد الاستيلاء على السلطة.

### من الطوباوية إلى الثورة: بابوف ومؤامره المتساوين

كان بابوف، أول من تغلب، في الثورة الفرنسية، على التناقض الذي اصطدم به، حتى ذلك الحين، الثوريون المخلصون للقضية الشعبية بين تأكيد حق الحياة والإبقاء على الملكية الخاصة والحرية الاقتصادية. فقد تجاوز، فكراً وعملاً، زمانه وأكد نفسه بوصفه رائد مجتمع جديد. يعلن بابوف، كالعراة وكالعاقة، أن هدف المجتمع هو "السعادة المشتركة". فيجب أن تومن الثورة "للساواة في الامتيازات". ولكن، بما أن الملكية الخاصة تدخل اللامساواة بالضرورة وبما أن القانون الزراعي، أي توزيع الملكيات بالتساوي، لا يستطيع "أن يعلوم سوى يوم"، فإن الوسيلة الوحيدة للوصول إلى "للساواة الفعلية" هي إلغاء الملكية الخاصة وإقامة "مشاعية الخيرات والأعمال". وكان هذا البرنامج للعروض في "بيان للتساوين" الذي نشرته جريدة "عمامي الشعب" في ٩ فبراير من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) بشكل، بالنسبة لأيديولوجيتي العراة والعاقة المتصفين، كليهما، بالتمسك بالملكية الخاصة القائمة على العمل الشخصي، تجديداً عميقاً أو، بالأحرى، طفرة مفاجئة: فمشاعية الأعمال والخيرات التي نادى بها بابوف كانت أول شكل للأيديولوجية الثورية للمجتمع الجديد مولود من الثورة نفسها. فمع البابوفية، نصبت الشيوعية التي كانت، حتى ذلك الحين، حلمياً طوباوياً منظومة أيديولوجية متلاحمة أخيراً. ودخلت مع مؤامرة

للمساويين، تاريخ النضالات الاجتماعية والسياسية.

### المسار السياسي لبابوف

كانت التجربة الثورية حاسمة في تطور فكر بابوف. ففي عام ١٧٨٩، كان قد عرض أفكار المساواتية في "خطاب ممهدي في السجل العقاري الأبدي". وكمناضل، وضعها، الآن، أمام امتحان الوقائع. لقد نادى إعلان ١٧٨٩ بالمساواة في الحقوق: وسرعان ما بدا أنها لم تكن سوى "حلم" عندما طرحت، في قلب الثورة، مسألة الأقوات واقتضاء الخبز اليومي. وجمع بابوف بين المطلب الاجتماعي والتأمل الأيديولوجي. ولا تشكل أفكار بابوف الشيوعية، كما أكد أ. ماتيز، "واجهة مضافة"، شيئاً ثانوياً قليل الأهمية بالنسبة لسياسته الحقيقية. فقد شكلت، على العكس من ذلك، المحور الذي رسا عليه بابوف. وهي لم تحرك مؤامرة ١٧٩٦ فقط، بل، أيضاً، نشاطه الثوري بين ١٧٨٩ و ١٧٩٤.

كان بابوف كتيكيكي بارع، ينوي أن لا يكشف نفسه قبل الأوان. وقد شرح ذلك في رسالته إلى كوبيه دولوزز المؤرخة في ١٠ أيلول ١٧٩١: "أقول ثانية، أيضاً، من جديد، أن هذه ليست المقاصد التي يجب إذاعتها في البداية". ولكن بابوف الذي سلك دروباً متوسطة كان يحتفظ، دائماً، بـ "الهدف اللدبير". فمن خلال كل التقلبات الثورية، ظل من أنصار مجتمع "مساواة كاملة". وهذا التعبير المستعمل عام ١٧٨٦-١٧٨٧، يعود فيستعمل، عام ١٧٩١، في رسالته إلى كوبيه، وفي عام ١٧٩٣، في مشروعه "تشريع العرة"، وفي عام ١٧٩٤، في رسالة إلى ابنه ("الرهينة، في الوقت نفسه، على أن الشعب الفرنسي سيقود ثورته حتى الخاتمة السعيدة لنظام المساواة الكاملة هذا"، ه. أبلوفيز من السنة الثانية). وقيادة الثورة نحو هذا الهدف هي المهمة التي أخذها بابوف على عاتقه. ففي نيسان ١٧٩٣، عندما كان متهماً بالتزيف ومطارداً وقلقاً على

أبنائه "الذين لا خبز لديهم"، كان يعزى نفسه قائلاً: "أمل أن أريهم أباً سياركه الكون بأسره وتظهر إليه الأمم وكل القرون بوصفه مخلص الجنس البشري". ويجب أن نشير إلى هذا الوجه الرسولي من مزاج بابوف. فلم يكن يمكن أن يكتب هذه الأسطر إلا رجل مقتنع اقتناعاً عميقاً بضرورة إعادة كلية التنظيم الاجتماعي ورسالته التاريخية.

وقد شكل اشتراك بابوف في الحركة الزراعية البيكاردية، في فترة ١٧٩٠-١٧٩٢، أول تجربة كبيرة له في النضال الثوري. وقد صاغ بابوف موسعاً أفق نشاط موضوعي بالضرورة، برنامجاً زراعياً متلاحماً كان، دون شك، يلبي مطالب الجماهير الفلاحية. فقد ندد بـ "الإلغاء للزعموم للنظام الإقطاعي"، عن طريق مراسيم ٥-١١ آب ١٧٨٩، وبعناد حتى ١٧٩٢: "إن الإلغاء للزعموم للكرر بهذا القدر في مراسيم الجمعية التأسيسية لم يكن موجوداً إلا في الكلمات، وإن الشيء نفسه قد احتفظ به كاملاً". ولم يكن يقتصر على المطالبة بإلغاء كل الأنواع دون تعويض، بل كان يطالب، أيضاً، بمصادرة كل الأملاك الإقطاعية ("يجب أن تطرح للبيع، منذ الآن، كل الممتلكات المرتبطة بالامتيازات والإقطاعات") (شباط ١٧٩١) وبوقف بيع أملاك الكهنة وتوزيعها على الفلاحين "للموزين" على شكل إيجارات طويلة الأجل (أيار ١٧٩٠) وتوزيع أملاك البلدية كحق انتفاع وليس كملكية، وبالقانون الزراعي أخيراً. وقد أقصر إلى عدم وجود سياسة زراعية متماسكة وناجحة لدى الروبسييرين. والأمر كذلك بالنسبة للمسعورين وبمجموعة الحبالين للسماقة، عادة، هيرمية. وبابوف وحده، باحتكاكه بالوقائع، عرف كيف يتصور برنامجاً كان من شأنه أن يرضي عراة الأرياف. إلا أن بابوف، كمناضل، لم يصبح، بعد، رجل حكم، لم يكن ملزماً، كالروبسييرين في السنة الثانية، على مراعاة توازن القوى الثورية من أجل صيانة وحدة القوى للمادينة للأرستقراطية. فالانحياز إلى الفلاحين

الذين لا يملكون أرضاً وللمياومين وصغار المستثمرين كان يهدف بإثارة الفلاحين للملاكين وللزارعين للميسورين. وكان السكان الريفيون في بيكارديا، كما في باقي فرنسا، بعيدين عن التجانس: وهم لم يتحدثوا، قطعاً، اعتماداً كاملاً ضد الأرستقراطية.

ومن خلال هذه التقلبات وهذه المعارك الثورية، لم يفضل بابوف عن "الهدف المدبر"، المساواة الكاملة. وقد كتب إلى كريبه، في ٢٠ آب ١٧٩١ يقول: "من الذي يريد التوقف عند مساواة اسمية. يجب أن لا تكون المساواة إطلاق اسم على صفة نافذة، بل يجب أن تتجلى في نتائج عظيمة وإيجابية، بتأثيرات يسهل تقديرها وليس في تجرييدات حليمية". وكتب في رسالته للمؤرخة في ١٠ أيلول: "ومن هنا إلزام وضرورة إعطاء القوت لهذه الأغلبية الهائلة من الشعب التي لم يعد لديها قوت على الرغم من إرادتها الطيبة للعمل. القانون الزراعي، للمساواة الحقيقية... من أجل هذا سوف نتجهم، بالضرورة، المطالبة بأولى حقوق الإنسان، وبالتالي بالخير للمؤمن بصدق للجميع: القانون الزراعي".

إن مرور بابوف بإدارة الأقوات الباريسية في ربيع وصيف ١٧٩٣ والتأمل، أكثر من ذلك، في السياسة الاقتصادية والاجتماعية للحكومة الثورية قد برهنا له على الإمكانية العملية لتوزيع مساواني. وكانت هذه تجربة جديدة طبعت بظاهرها مرحلة حليمية نحو "الهدف المدبر" الذي لم ينس أبداً. وهذا التاريخ هو الذي رسم، فيه، بابوف الخطوط الكبرى لـ "تشريع العبرة أو للمساواة الكاملة".

وبعد ٩ تميلور (٢٧ تموز ١٧٩٤)، كان بابوف، لبرهة ما، مناهضاً للروسييرية بعنف: فقد ندد، في كراسه "حول نظام الإفكار"، بالحكومة الثورية (كان بابوف يميل، إذ ذلك، إلى صيغة الديمقراطية المباشرة) وبالإرهاب. إلا أن أضرار التضخم والبؤس الشعبي الذي لا يوصف، خلال شتاء السنة الثالثة الرهيبة، (١٧٩٤ - ١٧٩٥)، برهنا له،

متأخرين، على قيمة الحد الأعلى والتسعر والتنظيم والاقتصاد الموجهه وتأمين الإنتاج ولو جزئياً: وبكلمة واحدة، يبرهننا له على أهمية تجربة السنة الثانية الاجتماعية مطبقة، خاصة، على الجيش: "كون هذا الحكم (الإدارة المشتركة) الذي برهنت التجربة على أنه ممكن التطبيق، على اعتبار أنه للطبق على مليون ومائتي ألف رجل على حيوشنا الإثني عشر (ما هو ممكن على نطاق صغير ممكن على نطاق كبير)، كون هذا الحكم هو الوحيد الذي يمكن أن تنجم عنه سعادة عامة لا تعكس، لا يناطها شيء: السعادة المشتركة، هدف المجتمع".

وشرح بابوف الأمر لجورمان، في ١٠ ترميدور من السنة الثالثة (٢٨ تموز ١٧٩٥)، ودقق في آلية نظامه. وهو ينطلق من نقد للتجارة "القاتلة والضارية"، ويندد بـ "القانون الحريري الذي يمليه رؤوس الأموال". "التجارة، كما مارس في هذا المركب من أنواع الزيف والمظالم التي لا تحصى والتي تشكل حالتنا الاجتماعية الحالية، ليست، إذن، سوى مجموع هائل من أكثر التجاوزات إجراماً". وبابوف يقابل بين "الأقلية التي تسمن" و"الأغلبية الهائلة التي تنتج وتعمل فعلياً". يجب أن يكون الجميع، داخل هذه الأغلبية، منجيين ومستهلكين، معاً، بهذه النسبة التي تلي، ضمنها، كل الحاجات، وحيث لا يعاني أحد من البؤس ولا من التعب... يجب أن لا يكون، فيها، لا فوق ولا تحت، لا أول ولا أخير، ويجب على جهود الشركاء، كما على مقاصدهم، أن تتوارد في اتجاه الهدف الأعمى الكبير، الازدهار المشترك، منجم الرخاء الفردي الذي لا ينضب إلى الأبد". ويتنقل بابوف إلى الأدوية فيعرض، إذ ذاك، كيفية تنظيم الإنتاج والتوزيع. يجب أن يرتبط كل إنسان "بالهوية"، بالصناعة التي يعرفها... لن توجد، بعد، سلع ولا تجار، لن يكون هناك سوى: وكلاء توزيع خالصين... "الكل سيعملون، كعملاء إنتاج وتصنيع، من أجل المخازن المشتركة، وسيؤسل كل منهم إليها نتاج

مهمته الفردية عيناً، وسوف يرد عملاء توزيع لا يعودون يعملون لحسابهم الخاص، بل لحساب الأسرة الكبيرة لكل مواطن، بالتساوي، نصيبه المتنوع من الكتلة الكلية لمتجات كل الرابطة".

وتشكل هذه الرسالة إلى جورمان، للورعة في ٢٨ تموز ١٧٩٥، ما يشبه أسس النقد الاجتماعي وإعادة البناء الشيوعية اليابوفيين. وقد استعيد الأساسي منه في "بيان للتساوين" الذي نشرته جريدة "عمامي الشعب" في ٩ فرمحر من السنة الرابعة (٣٠ تشرين الثاني ١٧٩٥) والذي حددت، فيه، شيوعية بابوف، بدقة، في بضع صفحات حارة. وهو ينطلق من نقد الملكية الخاصة: "منثبت أن للزروع ليس لأحد، بل للجميع. منثبت أن كل ما يستولي عليه فرد فوق ما يستطيع أن يظفيه سرقة اجتماعية...". "هل القاتون الزراعي هو ما ترييدون؟ سوف يهتف ألف صوت لأنلس شرفاء صارخاً: كلا! بل أكثر من ذلك، ونحن نعرف التريبة التي لا تقهر والتي سيقابلونها. سوف يقال لنا، عن حق، أن القانون الزراعي لا يمكن أن يلوم سوى يوم، وأن اللامساواة سوف تعود إلى الظهور غداة تطبيقه". إن السعادة الاجتماعية تقتضي للمساواة الفعلية، وهي ليست حلماء. "الوسيلة الوحيدة للبلوغ ذلك هي إقامة الإدارة المشتركة وإلغاء الملكية الخاصة وربط كل إنسان بالموهبة، بالصناعة التي يعرفها، وإجباره على أن يوزع ثمرتها، عيناً، في المحزن المشترك، وإقامة إدارة توزيع بسيطة، إدارة للأقوات تمسك سحلاً بكل الأفراد وكل الأشياء وتوزع هذه الأخيرة ضمن أشد أنواع للمساواة ضبطاً".

وهكذا سيتربط للمصر ويكون كل شريك مستقلاً عن الظروف السعيدة أو النعيسة. ويجب على المؤسسات الاجتماعية أن تتزع من كل فرد الأمل في أن يصبح، قط، أغنى أو أفقر أو أكثر مميزاً بأنواره من أي من المتساوين له". وكان بابوف قد أكد "أن التريبة مسخ حين تكون غير

متساوية، حين تكسون للملك المصري بلحزة من الرابطة". وهذه مساواتية عميقة لا تغيب عنها الشواغل الأخلاقية: "تأمين الكفاية لكل واحد وسلاته مهما كانت عديدة، ولكن لا شيء أكثر من الكفاية". وعند ذلك ستختفي كل الجرائم، "المسد، الفقرة، علم الاستقرار، الفرور، الخديعة، الازدواجية، وأخيراً كل الرذائل". وتنزول، أيضاً، "اللدودة القارضة، دودة القلق العام والخاص الذي لدى كل مناء، على مصيرنا في الغد...". وانتهى البيان بنداء أبوي: "أيها الشعب! استيقظ للأمل... تفتح لرؤية مستقبل سعيد... كل الأمراض بلغت أوجها ولم تعد تستطيع أن تتفاقم، لم تعد تستطيع إصلاح ذاتها إلا بانقلاب كلي! فليختلط كل شيء إذن افلتتشرش كل العناصر وتمتزع وتتصادم أفليدخل كل شيء في الفوضى، وليخرج من الفوضى عالم جديد ومتحد الحيوية!".

ولا تقتصر البابوفية على نصوص ١٧٩٥ هذه التي صاغها بابوف نفسه. ففي الشهور الأخيرة من حياة جريدة "عمامي الشعب" قل اهتمام بابوف بالتأمل النظري لانشغاله بالنشاط السياسي وتنظيم المولمرة. ولذلك يجب التدقيق في تخطيطات بابوف نفسه بنصوص أخرى مثل "تحليل منهج عمامي الشعب" و"مشروع مرسوم اقتصادي" اللذين كتبهما بروناروتي و"بيان المتساوين" الشهير والمشبوه لسيلفان ماريشال، وبطبيعة الحال تاريخ "مولمرة بابوف من أجل المساواة" الذي نشره بروناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨. كان بابوف الأكبر بين مجموعة السنة الرابعة الشيوعية: بطل الفكر والعمل. ولم يمنع ذلك كون البابوفية، كنظام اجتماعي وعملي ثوري، عملاً جماعياً.

لقد وصفت البابوفية، عموماً، على أنها شيوعية للتوزيع والاستهلاك. فالملكية جماعية. ولكن ماذا عن تنظيم العمل؟ إذا تأملنا جملة مسار بابوف الأيديولوجية فإنه يتبين لنا أنه أحسن، عام ١٧٨٥-١٧٨٦، في

ضوء بيكارديا التي ولد فيها، ضرورة تنظيم جماعي لعمل الأرض، لشيوعية إنتاج. إلا أنه ينبغي أن نلاحظ أنه لم يعد، أبداً، إلى هذه المسألة الهامة. وجرى الإلحاح على كونها شيوعية زراعية. ولا شك في أن بايروف اهتم بمصر العمال للأجورين دون أن يمكن أن نحدد، بدقة، ما إذا كانت معرفة المسائل الاجتماعية للمشغل البيكاردي هي، حقاً، التي أوحى له ببعض الصيغ أم ما إذا كانت حالة العمال الكادحين هي التي أوحى له بها. ولكن الواقعة الكبرى التي هي صعود الإنتاج الصناعي بالتركز الرأسمالي قد فاتته. وإن ولع بايروف بالأشكال الاقتصادية القديمة وغياب أية إشارة، في عمله، إلى قيام مجتمع شيوعي قائم على وفرة المنتجات يفسران لماذا جرى الحديث، بعده، عن تشاؤمية اقتصادية. فليست القاعدة، أبداً، "لكل حسب حاجاته"، ولا "لكل حسب عمله" بل، "لكل حسب الإمكانيات". فالحاجات مقصورة على الضروري: غذاء كاف ومتنوع ولباس متين ومسكن صحي وتعليم ابتدائي و"فن شفاء" متوفر للجميع. قالناقل مستبعد ولكن المستقبل مضمون.

ولقد سبق لنا الإلحاح على اهتمامات بايروف الأخلاقية. فقد كان، كروسو، يقدر "الكفاف الشريف"، حامي الأخلاق. ولكن ظروف العصر، فرنسا هذه الفلاحية والحرفية في جوهرها ودرجة التركيز الرأسمالي الضعيفة وانعدام أي إنتاج كثيف، كل ذلك مع مزاج بايروف وتجربته الاجتماعية، تفسر كونه قد حمل على تصور الندرة وحمود قوى الإنتاج أكثر من صعودها والوفرة. وهكذا يتحدد، بدقة، أيضاً، مكان البايروفي بين طوباوية القرن الثامن عشر الشيوعية واشتراكية سان سيمون الصناعية.

### نحو ممارسة ثورية جديدة

إلا أنه لا يمكن للبايروفي أن تعرف كمنظومة أيديولوجية فقط. فقد

شكلت مؤامرة للتساوين أول محاولة لإدخال الشيوعية في الواقع الاجتماعي والسياسي.

فخلال شتاء السنة الرابعة (١٧٩٥-١٧٩٦)، وأمام مشهد البؤس للمربع الذي كان ينهك الشعب، وأمام العجز الحكومي، خطر لبابوف الذي سرعان ما حملته شرطة "الإدارة" على التخفي فكرة تدمير بناء الجور هذا بالعنف. وقد جمعت للمؤامرة، حول أقلية مؤمنة بالشيوعية، أعضاء من نادي الباتيون، وهم يعاقبة سابقون، من أمثال أمار، عضو لجنة السلامة العامة السابق، ودرويه، رجل فارين، ولانديه الذي كان المسؤول عن إدارة الأقوات في لجنة السلامة العامة: وبقي الهدف الأساسي لمؤلاء الرجال سياسياً في جوهره. وفي المقابل فإن بوناروتي، المفوض السابق في لجنة السلامة العامة في كورسيكا، ثم في أونيغليا على بحر يونان والذي بقي رومسيوياً متحمساً، كان صاحب نصيب كبير في إنضاج البرنامج الشيوعي للمؤامرة وفي تنظيمها السياسي. وفي ١٠ حرمينال من السنة الرابعة (٣٠ آذار ١٧٩٦)، أنشئت لجنة ثورية دخلها، إلى جانب بابوف، أنتونيل وبوناروتي ودارتيه وفيليكس لوبيلوتيه وسيلفان ماريشال. وتطورت الدعاية التي أدارها عميل في كل دائرة من دوائر باريس الإثني عشرة. وكانت الفرصة مناسبة، وكان التضخم يواصل تدميره.

ويشير تنظيم المؤامرة إلى قطيعة مع الطرائق التي اتبعتها، حتى ذلك الحين، الحركة الشعبية: وسجل، أيضاً، في تاريخ الممارسة الثورية، طفرة. فحتى عام ١٧٩٤، كان بابوف، كجملة للناضلين الشيعين، قد وطد نفسه كنصر للديمقراطية المباشرة. فمنذ نهاية ١٧٨٩، أبدى ريبته حيال النظام التمثيلي والمجالس للمنتخبة ("فيتو الشعب إلزامي"). وفي عام ١٧٩٠، دافع عن استقلال للناطق الباريسية. ولم يكن فكر بابوف أصيلاً، هنا، أبداً: ففسه مع روسو الذي غالباً ما اقتبس من عقده الاجتماعي حلي،

وتوافق مع الاتجاهات السياسية للمناضلين الباريسيين واضحة. وزاد ذلك من جدولة التنظيم السري الذي أقامه، بمساعدة بوناروتي ودورتيه خاصة، بالإعصاب. ففي المركز كانت جماعة القيادة، "الإدارة" السرية، المستندة إلى عدد صغير من المناضلين الثوريين المجربين كعملاء اتصال، مثل ديديه للدوائر الباريسية، وجورمان وغريزيل للحجش. ثم هناك حاشية الأنصار من وطنيين وديمقراطيين بمعنى السنة الثانية ظلوا خارج السر و"المهدف للدهر" ولا يبدو أنهم، جميعاً، شاركوا بالإيمان بالمثل الأعلى الثوري الجديد: مناضلون في القاعدة، مسؤولون عن الدعاية والتجنيد كانوا عملاء دوائر وقطاعات وحجوش. وأخيراً كانت هناك الجماهير الشعبية التي كان الأمر يدور حول تدريبها. كانت موازنة ذات تنظيم ممتاز، ولكن مسألة الصلات الضرورية مع الجماهير بدت وقد حلت بصورة غير موثوقة: فقد كانت التعليمات تتقل، بسهولة، من القمة إلى القاعدة، ولكن المعلومات من القطاعات إلى العملاء، ومن العملاء إلى "الإدارة" لم تكن تتقل، أو كانت تتقل بصورة سيئة. وتحدد المقتضى المساوي لديكتاتور في اتجاه إدارة جماعية متركزة. ولكن تفصل هذه الإدارة مع الجماهير كان يسجل تراجعاً مع للممارسة القطاعية التي تقدم أيام الانتفاضة مثلاً عليها.

وكان الأمر صيانياً أن يمهّد بالأمر، بعد الاستيلاء على السلطة بفضل ثورة منظمة، إلى مجلس منتخب بموجب مبادئ الديمقراطية السياسية، حتى بالاقتراع العام. فمن الضروري الإبقاء على ديكتاتورية الأقلية الثورية التي حملتها للمواصلة والثورة إلى السلطة كل الوقت الضروري إعادة صهر المجتمع وإقامة المؤسسات الجديدة. وعند ذلك فقط، ستعقب "إدارة الأشياء"، نظام مشاعية الخيرات والأعمال، "حكومة البشر". وانتقلت هذه الفكرة عن طريق بوناروتي الذي دقق في نظريتها، إلى بلاتكي: فهناك نسب لا يمكن نكرانه بين للممارسة التأميرية للبلاتكية

ومدلولها عن الديكتاتورية وهذه الوجهة من البابوفية والبلاتكية التي اغتنت بتجربة كومونة باريس لعام ١٨٧١ هي التي يجب أن نربط بها، احتمالاً، للنهب والممارسة اللينينيين للديكتاتورية العروليتاريا.

وقد انقسمت الإدارة أمام الدعاية البابوفية. فيسارلس كان يسراوغ، كالعادة، مسائراً للمعارضين. وكان روييل يتردد في أن يلعب لعبة الملكية ٧٩٦ بقمع غير شعبي. أما كارنو الذي انتقل، بتصميم، إلى صفوف الرجعية بدافع محافظة استبدادية، فلم يتردد. وفي ٢٧ جرمينال من السنة الرابعة (١٦ نيسان ١٧٩٦)، أصدرت المجالس الحكم بالموت على كل من يتسبب في "النهب وتوزيع الملكيات الخاصة باسم قانون زراعي". إلا أن بابوف توسع في تحضرته. ولكن فرقة الشرطة التي كانت قد انحازت إلى للوامرة حلت منذ ١٢ فلوريال (٣٠ نيسان). وعلى الأخير، فضح عميل عسكري لبابوف، غريزيل، للتأمين لكارنو: فاعتقل عمامي الشعب وبروناروتي في ٢١ فلوريال (١٠ أيار ١٧٩٦) وصودرت كل أوراقهما. وفشلت محاولة لاستنهاض الجيش، في معسكر غرونيل، في ليل ٢٣-٢٤ فروكتيدور (٩-١٠ أيلول ١٧٩٦). وكانت هذه المحاولة من صنع رجال من السنة الثانية، من يعاقبة وعرة، أكثر مما هي من صنع بابوفيين حقيقيين: فمن بين ٣١ رجلاً معتقلاً في هذه القضية، لم يوجد سوى ستة مشتركين في "عمامي الشعب".

ولم تجر محاكمة للتأمين إلا في السنة الخامسة. وكان بارلس، وكذلك سيس، يودان اختزال للملاحقات خوفاً من الرجعية للملكية. وفي ليل ٩-١٠ فروكتيدور (٢٦-٢٧ آب ١٧٩٦)، نقل للتأمين إلى فلاننوم في أقفاص مسيجة، في حين كانت زوجاتهم، وبينهن زوجة بابوف وابنة البكر إميل، يتعين للركب على أقدامهن. وافتحت للمحاكمة، أمام المحكمة العليا، في ٢٦ شباط ١٧٩٧. وقد دامت ثلاثة أشهر. وبعد النطق بحكم الإعدام، في ٧ يريال من السنة الخامسة (٢٦ أيار ١٧٩٧)،

حاول بابوف ودارنييه الانتحار كأبطال العصر القديم. وقد حملا دامين إلى اللقطة. وكتب بابوف، في آخر رسالة إلى زوجته وأبنائه، يقول: "اكتبوا إلى أمي وشقيقي، قولوا لمن كيف مت واحبهم في إلهام هؤلاء الناس الطيبين أن مثل هذه الميتة مجيدة وغر معدومة الشرف. وداعاً إلى الأبد. أتلغع داخل نوم فاضل". لا يمكن قياس أهمية مؤامرة المتساوين والبابوفية إلا على نطاق القرن التاسع عشر. فهما لا تشكلان في تاريخ الثورة والإدارة، سوى مجرد حلقة عدلت، دون شك، توازن العهدة السياسي، ولكن ذلك كان دون انعكاس اجتماعي عميق. إلا أن الفكرة الشيوعية تحولت للمرة الأولى، إلى قوة سياسية: ومن هنا أهمية بابوف والبابوفية ومؤامرة للمتساوين في تاريخ الاشتراكية. وقد أوصى بابوف فيليكس لوييلوتيه، في رسالته للمؤرخة في ٢٦ مسيلور من السنة الرابعة (١٤ تموز ١٧٩٦) والتي هي وصية سياسية حقيقية، بأن يجمع "كل مشاريعه وملاحظاته والمحاولات الأولى لكتابات ديمقراطية وثورية، وكلها متوافقة مع المهدف الواسع"... "في ذات يوم، عندما يتباطأ الاضطهاد وعندما يتنفس الرجال الطيبون، احتمالاً، بحرية تكفي من أجل اللقاء وردة على قبورنا، عندما سيجري التوصل إلى التفكير، من جديد، في وسائل توفير السعادة التي كنا نقترحها على الجنس البشري، سنستطيع أن نبحث في هذه الأوراق وتقديم لكل تلاميذ المساواة... المجموعة اللطيفة لمختلف المقاطع التي تحتوي على كل ما يسميه فاسندو اليوم أحلامي".

واستجابة لهذه الأمنية نشر بروناروتي، في بروكسيل، عام ١٨٢٨، "تاريخ مؤامرة للمتساوين للسماة مؤامرة بابوف". وقد مارس هذا الكتاب تأثيراً عميقاً على جيل الثلاثينات الثوري. وبفضله، سجلت البابوفية كحلقة في نمو الفكر الشيوعي.

## القسم الثاني

### الاشتراكية الطوباوية في الأزمنة الأولى للعصر

#### الصناعي

كتب موبيز هيس، عام ١٨٤١، في "الثلاثية الفضلى الأوروبية" يقول: "ثلاثة بلدان تعمل من أجل التحرير النهائي للبشرية: ألمانيا التي أعطت، بالإصلاح الديني، العالم الحرية الروحية، وفرنسا التي أعطته الحرية السياسية بالثورة وإنكلترا التي تنجز عمل التحرير بتقلدها إلى العالم المساواة الاجتماعية".

ونعرف، أيضاً، تقويم لينين الذي يعد ماركس "الوريث الشرعي لأحسن ما خلقته البشرية في القرن التاسع عشر: الفلسفة الألمانية والاقتصاد السياسي الإنكليزي والاشتراكية الفرنسية".

وفي هذين الحكمين، نجد الفكرة الأساسية نفسها: فما أعطى الاشتراكية في البلدان الثلاثة قوتها الفازية هو قوة الحركة الصناعية بتفتحها الاجتماعية الواسعة في إنكلترا، وتراث الثورة الفرنسية، في فرنسا والقوة المحررة للفكر الفلسفي في ألمانيا.

## الفصل الأول

### الاشتراكية في إنكلترا عام ١٨٤٨

فرانسوا ميلبارد

#### شروط نمو الاشتراكية في إنكلترا

##### الصنيع

الأصالة الأولى في الاشتراكية الإنكليزية هي ولادتها وتأسيسها في بلد في أوج تصنيعه. ف منذ ١٨٣٠، يعمل حوالي نصف السكان العاملين في الصناعة أو في التجارة. والأيدولوجية لا تسبق، في إنكلترا، الاقتصاد، بل ترفقه. وهنا، خلافاً للبلدان الأخرى، يكرس أوائل منظري الاشتراكية أدويتهم إلى عمال يعيشون، كلاً، وسط الآلات، في جو للمصانع المدخن، مكسسين في أكواخ للندن الصناعية الجديدة ويسكنهم هاجس تهديد البطالة والأزمات. وتتوجه وعودهم إلى طبقة عاملة إبان معاناتها، بصورة مشخصة، للتجربة التاريخية للرأسمالية. وفي وجه نظيري الاقتصاد السياسي الكلاسيكي الباردين، المهردين، القساسة الذين يسيطرون على المشهد الثقافي، من آدم سميث إلى النفيعين، من جهة المثاليين، ومن مانتوس إلى ريكاردو من جهة المثاليين، وقف الاشتراكيون، باسم العدالة والمساواة، ليعلموا عن أخلاقيات جديدة. وفي قلب قلعة الرأسمالية، أكدت قبضة من الرجال، بضاد، حقوق العمل غير القابلة للإبطال وتنبؤوا بانتصارهم القريب والمحتوم.

ولكن المحتوم يتم ضد رأسمالية في ذروة الفتوة لم تتوقف ديناميكيتها خلال ثلاثة أرباع القرن التاسع عشر. وكانت بريطانيا، البلد-النارة

للتصنيع، آنذاك، تصنف بحويصة النمو وقوة الاغتناء. والوجه الآخر للوحة هو عنف الأزمات وامتداد اليأس. فقد كبت مجلة "أدنره وبيرو"، عام ١٨١٣، معلقة بتعاطف وقلق على "إملاق الطبقة الدنيا"، فقالت: "لم تتبين، قط، في كل تاريخ العالم، ظاهرة شبيهة بتقدم إنكلترا خلال القرن الماضي. ولم يحدث، في أي زمان ومكان، مثل هذا التضاعف في الثراء والترف، ولم تعرف الفنون هنا القدر من الاختراعات الحرة بالإعجاب، ولم تسع التحارة، أبداً، مثل هذا الاتساع- ومع ذلك، فقد شهد هذا القرن، نفسه، عدداً من المعززين يتضاعف أربع مرات، في إنكلترا، ليلغ، اليوم، عشر عدد السكان الكلي. وعلى الرغم من المبالغ الهائلة الواردة من الضريبة أو من المبات الخاصة والمكرسة للمعونة العامة، وعلى الرغم من الحرب التي أخذت جماهر من الناس، فإن طمانينة البلاد مهددة، أبدأً، بضروب عنف جماهر حائلة".

ومهما كان الثمن البشري للدفع، فإن إيقاعات النمو للهولة تشهد على ضروب نجاح هائلة لاقتصاد السوق. فخلال عقد ١٨٠٠-١٨١٠، زاد الإنتاج الصناعي بمعدل ٢٣ ، وارتفع هذا الرقم إلى ٣٩ بين ١٨١٠ و١٨٢٠، وإلى ٤٧ بين ١٨٢٠ و١٨٣٠، وثبت، فيما بعد، بين ١٨٣٠ و١٨٥٠، على حوالي ٤٠ . وانتقل الدخل القومي من ١٩٠ مليون ليرة، عام ١٨٠١، إلى ٥٦٠ مليوناً، عام ١٨٥١، وإلى أكثر من مليار عام ١٩٠١ (بأسعار ثابتة)، أي بتقدم من ١٢ إلى ٥٠ ليرة لكل فرد. ولكن ضروب اللامساواة المارعة في توزيع هذا الدخل تقدم فرائع جيدة للاشتراكيين للمارعين إلى التلديد بطابعه الفاضح.

### البيانات الإجماعية

أربكت للمكنة، وهي عامل ثوري، علاقات الإنتاج وعلاقات العمل بين أرباب العمل والعمال أنفسهم. فقد فرضت إيقاعاً جديداً للحياة

الاجتماعية. وهذا ما كان أولین قد أدركه بوضوح وقسوة عندما كتب، عام ١٨١٥، في "ملاحظات حول تأثيرات النظام المشغلي"، بصدد التحولات التي أعطت إنكلترا مثلاً عنها للعالم: "تعميم المشاغل في بلد ما يدخل طابعاً جديداً في السكان، وبما أن هذا الطابع مبني على مبدأ مناف، تماماً، للسعادة الفردية أو الجماعية، فسوف ينتج، دائماً، أكثر الشرور مدعاة للأسف مما لم تحارب اتجاهاته بتدخل الحكومة التشريعي. لقد بسط النظام المشغلي، فعلاً، سيطرته على الجزر البريطانية إلى حد التسبب في إفساد أساسي لطابع جمهور السكان".

يفرض عمل الصناعة الكبرى للمكث، في قطعة مع الإطار العسائلي للصناعة الأهلية القديمة حيث كانت للصناع علاقة شخصية مع المعلم، انضباطاً شديداً ورتباً. فهو يستبعد أي خيال، أية عفوية. ومن هنا ينشأ، لدى العمال، شعور بفقدان الشخصية والعبودية حتى ولو كان النظام الإنتاجي القديم، بساعاته الطويلة وأحوره للنخضة، بعيداً عن تمثيل السعة والحريية. وتجري الحياة العمالية في إطار جديد: الوسط اللدني (في عام ١٨٥١، كان نصف السكان الإنكليز يقيمون في المدن). وأدت المحجرات الكثيفة إلى اغترابات زاد في قسوتها كون الأحياء الفقيرة تتراكم، في التجمعات الجديدة، مع انعدام شبه كلي للصحة والتجهيزات الجماعية. وكان الأفراد يجدون أنفسهم، في الإطار الكيب لمدينة الفحم هذه، متروكين لعزلة مجتمع فردي تسوده منافسة وحشية. والويل للضعفاء: وهذا للبدا ليس خاصاً بإنكلترا، ولكن عنف التصنيع يضاعف تطبيقه. فيصاحب الإملاق للادي بفقدان للثقافة وفقدان للمعنويات لا يثمران، فقط، غضب الاشتراكيين المنددين بتقسيم المجتمع إلى طبقتين، أرباب العمل والأجراء، الرأسماليون والبروليتاريون، بل يثمران، كذلك، غضب العقول الرقيقة والكريمة، من الشعراء الرومنطيقين حتى محافظي إنكلترا الفتية. وأحدهم، دزرائيلي، هو الذي

أطلق، في سبيل، الإدانة العديدة ضد التقسيم إلى "أمتين".  
 "لا توجد، في إنكلترا، جماعة أبداً، لا يوجد سوى تجمع... ملكتنا  
 تحكم أمتين... أمتين ليس بينهما علامة ولا تعاطف، أمتين تجهل كل  
 منهما، أيضاً، أعراف الأخرى وأفكارها وعواطفها كما لو كان أفرادها  
 يتمون إلى كوكبين مختلفين، أمتين مكونتين بتريبتين مختلفتين، أمتين  
 مختلفان في التغذية وتنظيمهما قواعد مختلفة، أمتين لا تحكمهما القوانين  
 نفسها". وينتهي دزرتيلي إلى أن هاتين الأمتين هما "الأغنياء والفقراء".

### النقد الاجتماعي والطوباويات الاشتراكية

للإفلات من هذا العالم الكئيب، ولإعادة خلق نظام عادل مكان نظام  
 الرأسمالية اللاإنساني، تقترح الاشتراكية مثلها الأعلى، مثل الحرية  
 والجماعة للتناغم. وتوزع حلولها المرتبكة وللبهمة، أحياناً، والمنضجة  
 بجمرة أحياناً أخرى، على مروحة مذهبية واسعة جداً، ولكننا نستطيع  
 تمييز اتجاهين رئيسيين: فبعضهم يرفضون، مدفوعين بمول المجتمع الصناعي  
 الجديد، نتائج المكننة، بالجملة، ويعلمون بعودة مثالية إلى الأرض. وهناك  
 تبعث فضائل الريف والطبيعة، الحيوية في العمال الذين عادوا فأصبحوا  
 عاملين في الحقول، في إطار القرية والورشة الجماعي. ويتمى إلى هذه  
 الارتكاسات للماضوية راديكاليون، مثل كوبيت، كما يتمى إليها منظرو  
 الاشتراكية الزراعية. وعلى العكس من ذلك، يتبنى اشتراكيون آخرون  
 موقفاً حداثياً. فهم يقبلون التصنيع، بتصميم، ويسعون إلى الحل في توازن  
 جديد بين رأس المال والعمل وفي التنظيم العقلاني للإنتاج والمبادلات.

وفي نظر الطبقات القائدة، كان كل هؤلاء، أنصار الاشتراكية أو  
 الشيوعية، المترابط أو التعاون، يبدون حاملين مأخوذ من بحماسة غير عاقلة  
 أو بأفكار ثابتة، بل ومتعصبين. ولكن كثر من العقول الطيبة للمشغوفة  
 بالإصلاح أو المدفوعة بآراء إنسانية كانت تشاطرهم للمآخذ التي كانوا

يسجلونها على المجتمع الرأسمالي. فنقد محي البشر جاء، إذن، ليدعم محاكمة الاشتراكيين. صحيح أن إنجيل الاشتراكية غالباً ما يبقى غائماً. فالأنبياء المدفوعون بفراغ صبرهم يتحولون إلى الطوباوية ويضاعفون من عطلات إعادة التنظيم الاجتماعي الخيالية بقدر ما هي غير قابلة للتطبيق، غير مترددين في الدخول في أدق التفاصيل لوصف جماعات الغد الفردوسية. ولكن الطوباوية تكشف عن كونها ردة بجمع خاضع لضرورة تغيير تكنولوجي كثيف ومتسارع. فهي تريق بلوس الحاضر عندما يبدو أن التكيف مع الواقع اليومي القاسي أبعد مما ينبغي عن قدرة البشر فيجري اللجوء إلى الإيمان بهما لم أفضل.

### خصائص نمو الاشتراكية الإنكليزية

انطلاقاً من هذه للمعطيات التقنية والاقتصادية والاجتماعية، جرى نمو الاشتراكية في إنكلترا ضمن بعض الخطوط النوعية:

١. لم يكن أي من النظريين الاشتراكيين متقفاً، ولم يكن أي منهم عاملاً: فأوين قائد صناعي، وهول طيب، وتومبسون ملاك أراضي، وغراي تاجر جملة، وهودغكسن ضابط بحرية أصبح أستاذاً. ولا يوجد بين الاشتراكيين المسيحيين، أبداً، سوى قسس ومحامين. ولا يوجد سوى استثناء واحد: براري عامل للطبعة.

٢. كل الاشتراكيين، تقريباً، سحوا إلى الارتباط بتقليد سابق، إلى الاندماج في الماضي القومي، كما تفرع ديمقراطيو جمعية لندن للمراسلة، في نهاية القرن الثامن عشر، بمثال "اللسويين" أو، حتى، السكسونيين الأحرار، وكما أعاد الليثاقون نشر مؤلفات منظري القرن الثامن عشر، غودوين وبين وبابوف، وكما كان السابقون على الاشتراكية، يبحثون لأنفسهم عن أجداد. فقد أراد السرواد أن يبينوا أن الاشتراكية والتحرر العمالي بمكان جذورهما بعيداً، في

الماضي، فاستمعنا بقيمة الشمال ووزن التاريخ.

٣. بما أن الراديكالية تشكل التقليد الرئيسي للتححرر الديمقراطي، فقد اندمست الاشتراكية في هذا التيار على الرغم من التناقضات أو الالتباسات الناجمة عن ذلك. فالجماهير الراديكالية هي التي عيبت، منها، فرق الميخانات الشعبية الكبيرة سواء أسادت أهداف الديمقراطية السياسية، كما في ١٧٩٢-١٧٩٨ و ١٨١٦-١٨١٩ و ١٨٣١-١٨٣٢، أم تفوقت الشبواغل التعاونية أو النقابية (١٨٢٩-١٨٣٤)، أم، أخيراً، في زمن الليتافيسية (١٨٣٦-١٨٤٨). وفضلاً عن ذلك، فالتمييز بين الإصلاح السياسي والإصلاح الاجتماعي أو التباين بين الفردية الراديكالية والرابطة الاشتراكية، إذا فضلنا ذلك، لم يكونا يظهران واضحين ولا بديهيين للمعاصرين. فحتى عام ١٨٤٨ (وما بعد ذلك غالباً)، كانت فكرة الديمقراطية السياسية للمبنية على حق الاقتراع تشمل مدلول الديمقراطية الاجتماعية للمبنية على المساواتية ونفي التسلسلات الموجودة. ومن أجل ذلك بدأ النضال من أجل حق الاقتراع العام معركة ثورية لصالح الجماهير، في حين كانت الاشتراكية تؤكد، من جهتها، أنها تؤدي إلى الحرية الفردية.

٤. هناك موجب أن نميز، في إنكلترا كما في موها، بين الاشتراكية كأيدولوجية وبين الاشتراكية كنشاط. فمنذ غودوين وحتى الاشتراكيين المسيحيين، مروراً بأوين والريكلاردين، جرى تمسك الاشتراكية، بصورة رئيسية، على الصعيد النظري. ولكن الاستراتيجية الاشتراكية، كنشاط عمالي، اصطلمت بتردد مزدوج: تردد حول الأهداف وتردد حول التحالفات. فمن جهة أولى، تسأرح الاشتراكيون بين حملات التحريض السياسي (من أجل إصلاح البرلمان، من أجل الاقتراع العام، من أجل التبادل الحر...) والأولوية

المعطاء للتحويل الاجتماعي (عن طريق الرابطة العمالية والنقابية، عن طريق النضال ضد قانون الفقراء ومن أجل تشريع العمل). ومن جهة ثانية، فرضت البنية الثلاثية للمجتمع الريطاني المركب من الأرستقراطية العقارية والبورجوازية الجديدة ("لوردات" للمشغل والدكان) والطبقة العاملة، فرضت هذه البنية خياراً صعباً على الاشتراكيين. فقد كان ميزان القوى الاجتماعية على صورة كان عليهم، معها، أن يختاروا بين التحالف مع البورجوازيين الراديكاليين- ولكن ذلك تحت طائلة تركهم أنفسهم يبحسون في إطار معركة سياسي في جوهرها- وبين النشاط العمالي المستقل- ولكن ذلك يعني، إذ ذاك، الحكم عليهم بالفشل لانعدام الدعم في الطبقة القائمة. ومن هنا جاءت ضروب الضعف النظرية والعملية في الحركة الاشتراكية خلال القسم الأكبر من القرن التاسع عشر.

### غودوين أو "الفوضوية المتتورة"

عمل غودوين (١٧٥٦-١٨٣٦) هو عمل رجل سباق. فقد أرسى، وهو رجل القرن الثامن عشر للشعب بمبادئ عصر الأنوار ومروج لإنجيل العقل، الأسس النظرية لشيوعية فوضوية. وكان تأثيره كبيراً بفضل نجاح مؤلفه الرئيسي "تحقيق حول العدالة السياسية وتأثيرها في الأخلاق والسعادة"، الذي صدر عام ١٧٩٣ وكتب في الجو المحموم الذي ولدته الثورة الفرنسية. فقد عرف الكتاب، سريعاً، على الرغم من حجمه (بجلدان) وإطالاته وسعره المرتفع، إعادات طبع: عام ١٧٩٦، وعام ١٧٩٨، ومن جديد، في ذروة الأزمة الليثاقية، عام ١٨٤٢. وفضلاً عن ذلك، فإن الكتاب قد أفلت، بفضل سعره، من القمع المضاد لليقويبة، إذ قدر بيت أن كتاباً سعره ثلاثة جنيهات لم يكن قادراً على إفساد كثير من القراء. وقد أمكن أن يقال أن غودوين كان، بالنسبة للمثقفين، ما

كانه توماس بين بالنسبة للطبقات الشعبية: منظر العدالة الاجتماعية، الكاتب الذي يجهد ليحصل محل الحالة الحاضرة، حالة الصراعات وضروب العنف والطغيان نظاماً إنسانياً وعقلائياً. ومن هنا أعلن عن دروب الاشتراكية وحضر لها- في مرحلتين متعاقبتين: فشباطه في الأوساط للتنورة والمتقدمة التي أصبح أحد معلمي الفكر لديها، خلال سنوات الهياج اليقوي المحمومة (١٧٩٢-١٧٩٨)، أسهم، أولاً، في هز أسس النظام القائم. ثم كان عديدون بين أوائل الاشتراكيين والمثاقين، بعد ١٨١٥، حين بدأت أفكاره في الوصول إلى الأوساط العمالية، الذين انطبعوا بأفكاره وبراهينه.

وليم غودوين الذي كان ابن قس غير منضبط أصبح، هو نفسه، قيساً وواعظاً في طائفة صغيرة منشقة. وقد غدا شهراً، فجأة، بنشر "العدالة السياسية"، فاحتل مكانة مركزية في الحياة الثقافية لزمانه. وكان زوجاً لسوري ولستونكرافت، إحدى أوائل المنظرات والداعيات في الحركة النسائية، التي نشرت، عام ١٧٩٢، كتابها "الدفاع عن حقوق النساء"، وكان، أيضاً، حماً الشاعر شيلي. والنضال ضد تأملات غودوين هو ما حمل مالتوس على تأليف كتابه الشهير "بحث في السكان"، عام ١٧٩٨. وأسهم غودوين، أيضاً، في النضال من أجل حرية القول ضد تدابير الخنق التي اتخذها بيت. واستمر في كتابة مؤلفات في الفلسفة والأخلاق والسياسة، ولكن نهاية حياته كانت أقل توفيقاً: فقد عاش بعد أن طواه النسيان، حياة كاتب مأجور، تارة، وحياة مكسي معوز، تارة أخرى، وعلى حافة الإفلاس أبداً.

كان مسار غودوين مجرداً، فلسفياً، استنتاجياً. فليست هناك أية دعوة إلى رؤية تاريخية للمجتمع، ولا أي تحقيق عملي، بل إن هناك برهنة تقوم على المبادئ تنجم عنها التأكيدات منطقياً: سواء أكان ذلك للمجتمع الحالي- الذي يجب رفضه-، أم بصدد المجتمع للقبل- الذي يجب بناؤه.

ويطرح غودوين، عند نقطة الانطلاق، ثلاث مسلمات يعني عليها كل نظامه. فالإنسان يدو، أولاً، مفصلاً، بكامله، من جانب البيئة والظروف: فبلاياه أو سعاده، فضائله أو رذائله محدة بالشروط المحيطة. فكل شيء يتوقف، إذن، على التنظيم الاجتماعي. ومنذ أبكر سنوات الطفولة، يجري الإفساد عن طريق العالم الخارجي. ومن هنا نجد تأثير كوندريك وتأثير هلفيسميوس الأكبر. فلا ينبغي لوم أي كائن. وما من أحد مسؤول عن أفعاله السيئة. فليس القاتل أكثر ذنباً من اللدبة التي يرمها في جسد ضحيته. وبالفعل، فإذا كان البشر يتصرفون بصورة لا عقلانية أو غير عادلة، فلذلك لأنهم ضحايا مجتمع سيئ الصنع يحولهم عن النور الطبيعي للعقل. وإقامة مجتمع جديد، نظام سياسي عادل، ليست ثورة أخلاقية وثقافية فقط، بل هي، أيضاً، رد الانجها الحقيقي، الانجها إلى العدالة والكمال. إلا أنه يجب احترام الحرية وتأمينها- وهذه هي النقطة الأساسية الثانية لدى غودوين.

وهو يرى أن كل حكومة، كل قانون، كل دولة سيئة لأنها تعتمد على القسر والخطأ والعنف. وهي لا تستمد قوتها إلا من ضعف البشر. وليس للمجتمع أي حق على الفرد، وليس على هذا الأخير أي واجب حياله. ومهمته هي استخدام قدراته من أجل الرخاء العام. تلك هي الفضيلة، مصدر السعادة. وبدلاً من الأنظمة والإلزامات، يكفي الحب السليم والعقل لتوجيه الحكم بصورة مستقيمة. ومثل غودوين الأعلى هو الجماعات الصغيرة المستقلة: أنواع من الروابط القائمة على أساس محلي التي يجري التداول، ضمنها، على نطاق واسع وحيث يحترم كل واحد قانون العقل ويسعى، بالتالي، إلى الإنصاف والخير المشترك. وتعرف العدالة السياسية على أنها "تبنى مبدأ أخلاق وحقيقة في الممارسة ضمن جماعة". فهي، إذن، ذات مدى محلي من أجل بعث القوى في البشرية بإجراء نوع من الثورة الثقافية. وهي شكل من أشكال فردية فرضية

تعلن، ما بعد موت الدولة، من اشتراكية عفوية، اشتراكية مجموعات صغيرة نورقها المناقشات للشتركة.

ولكن هناك شرطاً ثالثاً يجب تحقيقه: تدمير الملكية. ذلك أن الملكية، وهي مصدر لامتساواة وأنانية وانحلال، تمنع كل عدالة سياسية. فبعضهم يعيش في الشرف والرفيلة، في حين يعاني الآخرون، ضحايا التوزيع غير العادل للثروات، من الحرمانات والمهانات. والفقير المدمر للعقل والأخلاق يحول البشر إلى عبيد. فالقضاء للملكية (يدور الأمر، بالنسبة لغودوين، حول حذف للملكية الخاصة أكثر مما يدور حول إبدالها بملكية جماعية) هو، إذن، الشرط الأول لكل إحياء. "إذا سادت العدالة رجحت المساواة. ويصبح العمل مهلاً باتخاذ مظهر استرخاء لطيف ونشاط دون جهد... وسيكون لدى كل واحد الوقت لتنمية مشاعر الصداقة ومحبّة البشر وتطوير قدراته في اتجاه التقدم الثقافي... وسيكون التقدم الأخلاقي في حجم التقدم الثقافي. وسوف تزول الرذائل التي لا تنفصل عن النظام الحالي للملكية في مجتمع يتقاسم الجميع، فيه، بالتساوي، هبات الطبيعة. ولن يعود هناك وجود للذنابات الأنانية".

إن غودوين العميق التفاؤل، على صورة القرن الثامن عشر، والمقتنع بقابلية البشرية غير المحدودة للكمال بمنح العقل ثقة لا حدود لها. فهذا الأبحر يوجه نحو الفضيلة ويبلغ درجة من القوة تكفي للتغلب على الخطأ. وعندما يرد الإنسان إلى ميوله الطبيعية وينتزع من انحلال مجتمع غير عادل ومضطهد، فإنه سيكون لديه وعي واضح لواجباته. وسوف يختار، تلقائياً، درب الخير. وبالفعل، فهو لا يستسلم للجهل إلا عن جهل. ويصف غودوين، في روايته "مغامرات كاليب ويليام" (١٧٩٤) التي بلغت شهرة كبيرة وترجمت فوراً إلى الفرنسية، فاطع طريق شريفاً لم يلفح إلى الجريمة إلا من جانب مجتمع رذيل شوهت تنظيمه للملكية الفردية. وعلى العكس من ذلك، فإن كل ميول البطل الطيبة تناضل،

عفوياً، ضد خبث الأغبياء.

فمعرفة الخير تعني الرغبة فيه. الأنوار والمعرفة هي مفتاح التقدم. والدرب مرسوم نحو عالم الشعراء الرومنطقيين الشباب، وودسورث وكولريدج وشيلي صاحب "برومينوس محرراً". وغودوين يشر بهذا المذهب كالجبل الجديد. وهو يعلن، وقد انطبع بالتعليم اللاهوتي منذ طفولته، الخير السعيد بحماسة واعظ كالفاني اتخذ العقل، لديه، مكان الله، واتخذت الحتمية السوسولوجية مكان القدر، والشيعية المساواتية مكان مملكة السماء.

إلا أن غودوين لا يتصور للوصول بهذه الأخلاقية الفوضوية إلى الانتصار، إلا طرقاً سلمية. فعلى العقل أن يستعمل سلطته للإقناع محاسن مثل هذا النظام. فغودوين يرفض، إذن، العنف كأداة تحويل للمجتمع: فلا ثورة ولا قتل للطاغية، بل التوجه إلى الضمور والحقيقة والنور. فالإنسان كائن عاقل. ومنذ أن يتعرف إلى الحقيقة يوفق سلوكه مع قناعاته. وعند ذلك، يسهم كل واحد، عفوياً، في رخاء الجميع ويطيح العدالة. ومن وجهة النظر هذه، ليس للإنسان حقوق، أبداً، بل عليه واجبات. فالمنهج اللبح في الطلب والتقصي يكشف عن جوهره الطهراني. فلن يكون هناك موجب "لا لامتشاق سيف ولا لرفع إصبع" شريطة أن يتم بلوغ "حالة تقدم ثقافي كبير" بفضل "استنارة عامة. فلا يمكن أن يحلم المرء بثورة أكثر سلمية.

وفوق ذلك، فإن الدعوة إلى القوة سوف تعني إعادة إدخال القسر الذي لا يريده غودوين، بأي ثمن، باسم الحرية الفردية. وكما أذان كل حكومة بالطغيان، سواء أكانت ملكية أم أرستقراطية أم ديمقراطية، فهو ينند بالزواج بوصفه مأساً مجرمة كاتنين ومصدر خلداع وبؤس، "نظام تدليس": ذلك، لأنه، من جهة أولى، "قانون، وأسوأ القوانين"، و"مسألة ملكية، وأسوأ كل للملكيات" من جهة ثانية. ولن يمر أي ثوري

اشتراكي من القرن التاسع عشر عن رأيه ضد المؤسسات الأسرية بتعابير أعنف من تعابير غودوين.

إن فوضوية غودوين للتسوية، وهي ممثلة فردية متمسكة، بعنف وسذاجة، بحرية مطلقة في الوقت نفسه الذي تعلن، فيه، عن عدة تيارات من الاشتراكية الحديثة، تبقى، قبل كل شيء، مذهباً سياسياً وأخلاقياً. وغودوين الذي لم يكن عالم اقتصاد ولا سكان لا يهتم، أبداً، بمسائل العمل والإنتاج والمبادلات، ولا بالعلاقة بين السكان والأقوات. وهو يدين، باسم نقشف طهراني، الترف للولد للرفيلة: فمثل الاعتدال الأعلى يناسب، بأفضل صورة، علماً وعوياً أكثر مما يناسب علماً صناعياً حديثاً. وغودوين يجمع بين المثالية والطوباوية، وسط الغليان الذي أنارته أحداث فرنسا الثورية، فيتخيل علماً جديداً ومتناغماً يتنصر، فيه، الحب المشترك والإرادة الطيبة الفطريان لدى الإنسان. وهو يدعو، ضد النظام الحاضر، إلى نموذج مجتمع مستقر وكامل يجب أن يتطور التاريخ في اتجاهه كما لو كان نحو نقطة توازنه النهائية. وأمام الكتاب الذي يعلن عن إحياء البشرية، يعمل الشاب وودسوورث من نفسه صدى حماسة جيله: "إن هزة عميقة قد زعزعت الآراء القديمة. وكل العقول أحست بسلطانها. وعقلي، أنا، خرج منها محرراً ومشحوناً".

إن هذا المزيج من أيديولوجية القرن الثامن عشر والرمضات للعنة عن عهد جديد لم يجد من تأثر غودوين، بل أسهم في شهرته. فأفكار غودوين التي انتشرت انتشاراً واسعاً وبسطة، بل وخفت، أسهمت في إنضاج خلفية مشتركة أيديولوجية وعاطفية تغذي منها الاشتراكيون الإنكليز في النصف الأول من القرن التاسع عشر.

## الديمقراطية المتقدمة والاشتراكية الزراعية

### الرايكاليون الإنكليز والثورة الفرنسية

منذ فترة ١٨٦٨-١٨٧٠، بدأت، في إنكلترا، حركة راديكالية قوية. وقد انتشرت بين الناس للمدنيين البسطاء في لندن ومدن الشمال الصناعية واسكتلندا وكانت تدعمها، وغالباً ما تقودها، عناصر من الطبقة الوسطى، من المثقفين وأعضاء مهنة ليبرالية. وقد أعطت الثورة الفرنسية نفساً جديداً لهذا التحرك الديمقراطي الذي كانت أهدافه سياسية على الخصوص (إصلاح البرلمان، حق الاقتراع، النضال ضد السلطة الملكية). وليس معنى ذلك، كما قيل أكثر مما ينبغي، أن الديمقراطيين الإنكليز أرادوا أن ينسخوا أحداث فرنسا: فلم تكن العقوبة الباريسية، بالنسبة إليهم، تاجاً للتصدير. فضلاً عن ذلك، فإن أكثر الأوساط الإنكليزية التي مستها الأحداث في بداية الثورة، الأوساط التي تشغف أو تحمس، كانت الطبقات القائدة. ولم تنتقل عدوى الثورة إلى راديكاليي الأحياء الشعبية، بلورهم، إلا اعتباراً من عام ١٧٩٢.

ولكن الأيديولوجية بعيدة عن تبني الأفكار أو اللغة الرائجة مما وراء المانش، لدى العراق، بل تمتد جذورها إلى أبعد ماضٍ قومي. فيبدو أنه قد حانت برهة إعادة الحريات التقليدية للشعب الإنكليزي وغرس شجرة الحرية: يقوم يريسون الإطاحة بالطغيان الذي أقامه الأجنبي- للملوك النورمانديون- للعودة إلى شرط للمواطنين الأحرار الذي كان يتصف به المجتمع السكسوني القديم. ويلور الأمر حول استعادة المساواة، ضد تسلطات الأرستقراطية والمغتصبين الإقطاعيين، كما كانت تسود قبل ١٠٦٦، في مجتمع كانت تسوده الملكية الجماعية للأرض. ولا ينبغي، على هذا الدرب، سوى إقصاء آثار رواد التحرر الديمقراطي في زمن الميثاق الكبير وآثار ثورة ١٣٨١ والمسيوينة وثورة ١٦٨٨. تلك هي

إعادة تفسير التاريخ القومي التي كانت مقبولة، بصورة شائعة، لدى الراديكاليين للتقدمين. وهي ميثولوجيا مقدمة ستبقى خلال نصف قرن. ولكن، هاهي الفرصة تسنح لإضافة حلقة جديدة إلى هذه الحركة الديمقراطية الواسعة. وليس ذلك، أبداً، عن طريق تقليد البعاقبة، بل بالإفادة من الظرف المناسب الذي خلقته اللوحة الثورية وبلبله الأغنياء لضمان انتصار الحرية والعقل والعدالة طبقاً للتقليد الإنكليزي الحقيقي.

وانزلق بعضهم من الديمقراطية السياسية إلى الديمقراطية الاجتماعية. ألا يقوم النضال من أجل المساواة، عندما يعاد وضع المجتمع موضع المسألة، على تغيير الملكية وتوزيع الملاك؟ وبقدر ما زادت الحركة تطرفاً، وقد تطرفت بفعل قمع بيت القاسي، اكتسبت اتجاهاً اجتماعياً. إلا أنكم لم تكن تتضمن، وهي الصادرة عن رجال مشغولين، قبل كل شيء، بالإصلاح السياسي، لا تحليلاً ولا نقداً للمجتمع الصناعي الجديد الذي كان في طريقه إلى التكون تحت أبصارهم. وبقي أفتقهم أفق إنكلترا الريفية. وقادهم ثقافتهم للتغذية من الإنجيل ومن بونيان، المستلهمة من مثالي جون بول والمسيحيين إلى ترجيح مسألة ملكية الأرض. ومن هنا جاء، لدى أكثر العناصر تقدماً، لدى الذين ينتقدون بأشد الجراءة الملكية الخاصة، طموح مساواني ومشاعي يعمر عن نفسه في اشتراكية زراعية تنصف بالحنين والدوغماتية معاً. ولكن بعض المناضلين حاولوا إعطاء ما بقي في الحالة النظرية لدى سبنس وأوجيلفي وبين محتسوى عملياً. ولانتقال من الأيديولوجية إلى العمل، تصرفوا عن طريق جمعيات صغيرة متفاوتة السرية تطابق نموها مع فترتي التحرك الراديكالي الكثيف: ١٧٩٢-١٧٩٨ حول جمعية لندن للمراسلة و١٨١٥-١٨١٩ حول محي البشر المبسنين.

## سبنس

كشفت توماس سبنس (١٧٥٠-١٨١٤)، وهو معلم ومرب، عن نفسه في رسالة إلى جمعية نيو كامبل الفلسفية التي سرعان ما طرد منها. وقد طبع هذه الرسالة ونشرها تحت عنوان "حقوق الإنسان الحقيقية". وقد أقام في لندن منذ عام ١٧٩٢ وعلش، فيها، حياة داعية ومحرض، وهو ما استحق عليه السجن عدة مرات، وكان عقلاً بسيطاً وشريفاً مشجعاً بلهتان ساذج، إلى حد ما، بقلوب عالم أفضل. وكان يبيع منشوراته في الشارع ويعرف بأفكاره عن طريق لافتات وملصقات ولوحات وكراريس وكتب (وخاصة "شمس الحرية الجنوبية" عام ١٧٩٦، و"مرجع المجتمع إلى حالته الطبيعية" عام ١٨٠١).

وقد أراد سبنس دفع حقوق الإنسان حتى نتيجتها للنطقية: "يجب عدم الاقتصار على تدمير السلطة الشخصية والوراثية، بل يجب تدمير علتها التي هي ملكية الأرض الخاصة". ومن أجل ذلك، اقترح خطة إصلاح جنري للمجتمع. فملكية الأرض الممثلة تعاد إلى ما بين أيدي الكومونات. وهذه الأخيرة توزع الأراضي على للزارعين الذين يدفعون لها، مقابل ذلك، مزارعة. وسوف يمكن حتى إعادة توزيع فائض المداخل البلدية على المواطنين. وهكذا تحترم المساواة الطبيعية: فيشهد كل واحد ضمان حق فعلي له في نصيب من الخيرات التي يملكها المجتمع، أي قطعة أرض مما آل إلى الكومونة ونسبة من المداخل البلدية. وتلقى الضرائب على اعتبار أن تاج المزارعة يوفر نفقات الحكومة. وفوق ذلك، فإن الدولة تختزل إلى اتحاد للكومونات فضفاض إلى درجة كافية. وهذا النظام، وهو نوع من جمهورية ديمقراطية قائمة على العقل والعدالة ومستندة إلى ازدهار المواطنين، يقع في منتصف الطريق بين الشيوعية

والفردية أو كما يقول سبنس، الدرجة للتوسط بين "يوتوبيا" مرور و"أوسيانا" هارينغتون.

وموجب الحق الطبيعي الذي يستلزم المساواة بين الجنسين، تكون للنساء الحقوق نفسها التي للرجال، لا سيما بالنسبة للاقتراع (اقتراع النساء) والحب (إلغاء القوانين التي تجلّج الولادات غير الشرعية بالمار). والزعة النسائية المساواتية تكل، كما لدى غودوين، الشيوعية الفوضوية. ولكن سبنس، خلافاً لغودوين، يلقي بنفسه، بتصميم، في المعركة السياسية ويربط اسمه بإحدى الجماعات الثورية الرئيسية "محبو البشر السبنسيون". وحتى لو لم يحضر، هو نفسه، عصياناً، فقد آمن، طيلة حياته، بفضائل السرية، الطابع السرية، النشرات للطفلة، الأندية الموهبة في اللاهسي الليلية. والواقع هو أن تأثوره توطد في بضع مدن فقط.

### أوجيلفي

نشر وليسم أوجيلفي (١٧٣٦-١٨١٣)، أستاذ الآداب الكلاسيكية في جامعة أبردين والمشفوف بالزراعة، عام ١٧٨١، كتاباً أفضل اسم مولفه هو "بحث في حق الملكية". ولما كان مقتنعاً بأن موسى الطبقات الكادحة وجهلها ناجمان عن نظام الملكية العقارية، فقد ندد بملك أقلية للأراضي. فمثّل هذا الاحتكار الذي امتد "خلال قرون من سعادة البشرية وأعاقها أكثر بكثير من طغيان الملوك ودجل الكهنة ومماحكات رجال القانون، كلها معاً". فكل كائن بشري يملك حقاً لا يستلج بحصة من الأرض مساوية لخصص الآخرين. وهذا هو أول مبدأ للقانون الطبيعي، وعلى الدولة فرض احترامه. إلا أنه يجب، في الوقت نفسه، حسابان حساب للعمل والتحسينات التي أدخلها المزارع على الأرض لا سيما أن ذلك هو شرط زراعة مزدهرة. فلميذ لوك ("الله أعطى الأرض مشتركة لكل الناس") يتحد بتميذ الفيزيوقراطيين (الزراعة)، مصلو

الثروة، يجب أن تشجع بدلاً من المشغل). وأوجيفسكي لا يتوصل، في محاولاته للتوفيق بين المساواة والعمل، على الصعيد العملي، إلا إلى اقتراحات معتدلة جداً. ولكنه في مهاجمته للملكية، مرادف السخرة والنهب، وفي ترجيحه توزيعاً جديداً للأرض ومتجلفاً، ينادي بنظام اجتماعي جديد. وصفة القلم في هذه الاشتراكية الزراعية لن تجمع المشاقين، في حنينهم للتوثر إلى الحضارة الريفية، من الانتماء إلى أوجيفسكي، تماماً مثل بعض السبسين والسوين.

### توماس بين

ينتمي بين (١٧٣٧-١٨٠٩)، بحكم حياته كصحفي ومحرض، خاصة، إلى الحركة ذات الإلهام الفردي واليعقوبي للثورة الأمريكية والثورة الفرنسية. ولكنه، بامتداده بتأملاته النظرية إلى مسألة الملكية، غرس بعض الشواخص قبل الاشتراكية. وقد حظي، وهو أكثر اعتدالاً من سبنس وحق من أوجيفسكي، على العكس من غودوين، بمصداقية شعبية عظيمة. ولا يعول بين، من أجل ضمان احترام حقوق الإنسان، وهو أساس عقيدته السياسية، على إصلاح الدولة وإقامة نظام تمثيلي فقط. فهو، على أثر لوك، يضمن حقوق الإنسان حق للملكية. وهكذا يميز بين الأشكال الشرعية والأشكال غير الشرعية للملكية: فإذا أصبحت هذه الأخيرة احتكراً، فيجب إصلاحها. ويقترح بين، في "حقوق الإنسان" (١٧٩٢)، وخاصة في "العبدية الزراعية" (١٧٩٦)، خطته من أجل مجتمع مرتب بصورة ديمقراطية. وهو يجعل من نفسه المدافع عن إعادة توزيع اللداخيل بواسطة الضريبة ونظام معاشات تدفعها الدولة للمسنين. وحول مسألة الأرض، فيما أن لكل واحد حقاً طبعياً في حصة من الأرض مساوية لحصص الآخرين، فإن بين يريد، دون أن يلغى الملكية الخاصة، فرض ضريبة على كل ملكية عقارية. وسوف يستخدم نتاج

هذه الضريبة في التعويض عن الضرر الذي يصيب كل مواطن محروم من رأس مال وفي دفع ريع سنوي اعتباراً من سن الخمسين. وهكذا يضع بين نفسه بين رواد "دولة الرفاه" والأيدولوجية العمالية.

وقوى من انتشار بين قراءة بعض الأيدولوجيين الفرنسيين: وكان في الصف الأول، منهم، فولني الذي يقيم كتابه "الخرائب" الذي نشر في طبعة رخيصة وبأسلوب أكثر تطرفاً بكثير في الترجمة الإنكليزية منه في الأصل الفرنسي مميّزاً بين العمال النافعين وغم النافعين (رجال الحاشية، الكهنة، العسكريون، المضاربون والوسطاء). وهكذا يعطي فولني الشعبية للفكرة التي غدت، فيما بعد، مألوفة لدى المنظرين الاشتراكيين، فكرة المقابلة بين الطبقات المنتجة وأقلية الكسالى ذات الامتيازات.

### جمعية لندن للمراسلة

أعطت جمعية لندن للمراسلة وهي جمعية دعائية وتحريض ديمقراطي أنشئت في آذار ١٧٩٢، الصفة الشعبية لراдикаلية مساواتية من نموذج متقدم وكانت حاضنة للمناضلين العماليين، وذلك دون أن تنادي بمبادئ اشتراكية حقاً. والواقع أن هذه كانت أول محاولة نشاط سياسي مستقل للعالم العمالي. وسرعان ما حظيت بدعم للمتقنين الديمقراطيين. وقد بذلت جهدها لعقد صلات مع الكونغرسيون في باريس، ولكن خطها في الإصلاح السياسي والاجتماعي يقيم، خاصة، في تراث ويلكيز وكارتررايت. وهذه الراديكالية تستند إلى فئات الناس اللندنيين البسطاء فنجد، فيها، حرفيين وأصحاب دكاكين وعمال طباعة ومياومين، من جهة، ومعلمين وأطباء وأرباب عمل صغار وقسماً غير منضبطين، وكذلك جنوداً وبحارة وموردي بضائع... من الجهة الأخرى. فقد كانت مخبراً حقيقياً للأفكار والتكتيك.

وكان على رأسها رجال شجعان خرجوا، جميعهم، من الوسط الشعبي:

توماس هاردي (١٧٥٢-١٨٣٢)، وكان صانع أحذية اسكتلندياً، وخاصة جون تيلسول (١٧٦٤-١٨٣٤)، دماغ للمنظمة. وكان تيلسول الذي كان ابن تاجر خردوات وأصبح صحفياً وشاعراً معاً، خطيباً موهوباً يضاعف المحاضرات والاجتماعات العامة والنداءات. وكان يلح، أكثر من الآخرين، على القضايا الاقتصادية والاجتماعية. وقد أعاد، دون كلل، التأكيد على حق العمال في حياة كريمة وحق كل واحد بالرخاء والراحة وأوقات الفراغ. بل وعلى "الحق في نصيب من الثروة المنتجة بصورة متناسبة مع ربح رب العمل". وقد كان لهذه الضروب من المناداة بالعدالة الاجتماعية المزر كشنة بأقوال تأريية ضد الراسمالين وأصحاب الاحتكارات صدى واسع بين الحرفيين وعمال العاصمة للموهلين. ولكن تيلسول رفض فكرة تأمين الأرض الطوباوية في نظره. وكان، كسائر أعضاء جمعية لندن للمراسلة، يؤيد نظام منتجين صغار وتجار صغار مستقلين يكون، فيه، دور الدولة هو ضمان حماية عمل العمال والمياومين. وقد بقيت هذه البعويية، على الرغم من بلاغتها المحرقة، على هولمز الاشتراكية.

وقد اصطدمت جمعية لندن للمراسلة، في نشاطها الثوري، بعقبتين داخليتين، دون الحديث، في الخارج، عن القمع الحكومي الذي أنزل بالمناضلين. فالقادة الذين كانوا أسرى لغتهم لم يعرفوا، أولاً، مقاومة الفصاحة ولا التشدد للسرحي. فسي عصر على هذا القدر من التحسس بالخطابات، غالباً ما غرق تحريضهم في اللفظية. ولم يكن القول متبعاً بالعمل أبداً. ولذلك، تضاعفت الإحباطات في القاعدة. ومن جهة أخرى، ما الوسيلة التي ينبغي اللجوء إليها ضد القمع؟ إن الرؤساء لم يعرفوا، قط، الاختيار بين الشرعية والعنف، تماماً كالليشاقين الذين انجرفوا، فيما بعد، إلى المناظرة بين "القوة الطبيعية" و"القوة للعنوية". وأكثر القادة تبصراً سرعان ما فهموا، إذ رفضوا الإصلاحية (أو

"الثورية"، أن البديل الثوري، أمام سلطة مصممة وكنيسة القوة، منذور، بلذوره، للفشل.

### مجموع البشر السبنسيون

في عام ١٨١٢، أسس توماس بين، مع بعض أنصاره، مجموعة تحريض عمالي، جمعية محي البشر السبنسيين، أول منظمة اشتراكية، حقاً، في بريطانيا، على حد قول ج.د.هـ. كول. ولم تكن، في البداية، سوى مجموعة صغيرة منظمة على نمط جمعية لندن للمراسلة وموزعة على شعب تضم الواحدة منها حوالي عشرة أعضاء. ولكن السبنسيين اكتسبوا أهمية بفضل أزمة ١٨١٦ الاقتصادية والاجتماعية. ومن الصعب، نظراً لتسلسل مرشدي البوليس والاستفزازيين إلى داخل الحركة، تقدير تأثيرها وتشعباتها. فمن أجل تحريف الرأي العام وتسهيل تدابير القمع بالتفزع بمؤامرة واسعة، زوعت الحكومة إلى اللبافة في تقدير نشاط السبنسيين. ولأسباب معاكسة تماماً، ضخم هؤلاء الآخرون، بمجاملة، أعدادهم. إلا أنه سيكون من قبيل الخطأ التقليل من مدى وقائية هذه المجموعات الثورية الصغيرة الثائرة وللقاتلة، معاً، بلربعة الإفلات من مناورات التضليل للتبادلة هذه.

وكان من أشهر الأعضاء، إلى جانب الدباع بريستون والطبيب واتسون، توماس إيفانز وأرثر تيستلوود. وقد أصبح توماس إيفانز، وهو برادعي تلقى تأهيله السياسي في جمعية لندن للمراسلة، الناطق بلسان الحركة بعد وفاة سبنس. وقد نشر، عام ١٨١٦، كراساً بعنوان "السياسة للمسيحية" يدعم، فيه، مبدأ ثورة في حق الملكية: فيجب أن ترد للشعب الأرض والمناجم والمنازل وضمان إدارة جماعية لهذه للممتلكات. وسوف ينجم عن ذلك نمو في الاستهلاك سيحفز الإنتاج الصناعي ويزيل اليأس المديني. وفي عام ١٨٤٧، وصف كيرلس آخسر المستعمرة الشيوعية في

بنسلفانيا، وهي المستعمرة نفسها التي ستكون نقطة انطلاق لتجربة "نيو هامرموني" الأوينية. وإلى جانب إيفانز للتأمل، كان يناضل تيستلوود المحرض، للتآمر. وإليه تعود، حقاً، إلى حد بعيد، المحاولتان الثورتان، حقاً، اللتان قام بهما السبنسيون: تجمعات سبا فيلدر الشعبية، في لندن، في تشرين الثاني- كانون الأول ١٨١٦ التي أدت إلى لقام تيستلوود وبريستون وواتسون بالخيانة العظمى وإلى القانون الذي أقره البرلمان عام ١٨١٧ والذي بمنع كل الأندية والجماعات السبنسية، ثم كانت هناك مؤامرة كانوا مستترت عام ١٨١٩: وكان هدفها اغتيال أعضاء الحكومة أثناء اجتماع مجلس الوزراء والإفادة من الارتباك للاستيلاء على السلطة. وقد اعتقل تيستلوود الذي خانه أحد المرشدين وحوكم وشنق، عام ١٨٢٠، مع أربعة من رفاقه. وعند ذلك توقف التحريض لبضع سنوات.

ويقع السبنسيون، كأسلافهم الراديكاليين واليعاقبة، في منتصف الطريق بين العمل الدستوري والعمل الثوري. وقد دأبتهم أحلام عصيان عام ضد السلطات العامة، أحياناً، وضربة تدبرها أقلية صغيرة للاستيلاء على الحكم، أحياناً أخرى. واكتفوا، معظم الوقت، باجتماعات نصف سرية لمجموعات صغيرة في ملاهي الأحياء الشعبية. وقد ضموا، خاصة، حرفيين وجنوداً مسرحيين وعمالاً عاطلين عن العمل. وكان معظم المنتمين متأثرين بتقليد الاشتراكية الزراعية (مع الأمل في العودة إلى الأرض على أسس مزارع صغيرة) والترعة الجمهورية على صورة بين. وقد شكل السبنسيون، على الرغم من بلاغتهم وأوهامهم، مجموعة أولى من المناضلين الثوريين للصممين على تغيير نظام الملكية وسلطة الدولة.

### أوين: الشيوعية التعاونية

### أوين والأوينية: ولادة الاشتراكية الحديثة

مع أوين، نقادر ما قبل تاريخ الاشتراكية ونصل إلى أول تعبير عن

الاشتراكية الإنكليزية الحديثة. إن أويين الذي كان رجل أعمال ونبياً، منظرًا ومجرماً، ومسؤولاً لا يتعب تميّط به فرقة من التلاميذ الأوفياء، قد قاتل على كل الجبهات باسم رؤية إجمالية وباعثة لحياة المجتمع. وأصانته تنلح بالقياس مع أسلافه الإنكليز أو منافسيه القاريين. فهو لم يكن أرسقراطياً مفلساً، مثل سان سيمون، ولا متقفاً، مثل غودوين، ولا صحفياً، مثل لويس بلان، ولا من صغار الكنيسة مثل فوريس أو برودون. فقد كان قطباً في الثورة الصناعية قادراً على أن يعطي لأي كان دروساً في النجاح في الأعمال. وشهرته أثناء حياته بالذات، لا تقبل القياس مع شهرة المنظرين الاشتراكيين الآخرين: ففي حين لم يقرأ غودوين إلا في الأوساط الأدبية، وفي حين كان شخص مثل سان سيمون أو فوريس معروفاً في حلقة معارفه الضيقة، كان أويين شهراً في البلد بكامله، وتجاوزت شهرته حدود إنكلترا. وقد كان الخبر الذي كان يستشوه الدوق أوف كنت ورئيس أساقفة كتربري والفرانسلوق نيقولا، إمبراطور روسيا المقبل. وقد قرأ نابليون كتاباته في منفاه في جزيرة إلبا. وفي مؤتمر إيكس لاشابل، طرح أويين خطته من أجل حل المسألة الاجتماعية أمام ملوك أوروبا ووزرائها مجتمعين. وقد فتح له نجاحه كرجل عمل كبير، وكرجل عمل طيب، كل الأبواب. واختلط اسمه مع النظام الاجتماعي الجديد. وبين ١٨٣٠ و ١٨٤٠، أصبح مصطلحاً "الأويينية" و"الاشتراكية" مترادفين أو قابلين للتبادل بينهما. وقد أعلن أويين، المخب لليشر والحالم، دون كلل، عن عالم جديد يجب أن ينشئ، قريباً، من الظلمات الخالية. ومن أجل التعجيل في هذا المهي، أغرق ثروته الطائلة في مشروعات لا نتيجة لها، في تجاربه الجماعية، في الدعاية المكتوبة أو الشفهية لأفكاره. وماذا يهمه؟ إنه يمثل، على حد قول ليسلي ستيفن، "أحد هذه الشخصيات للرغبة التي هي ملح الأرض". ولم يداخله، هو نفسه، أدنى شك، حتى على فرانس موته حيث أكد، أيضاً، ثقته العديدة

بالمستقبل: "لم تكن حياتي عديدة الجدوى. لقد أعلنت حقائق هامة، وإذا كان العالم لم يرد تلقيها، فذلك لأنه لم يفهمها... فأنا متقدم على زماني".

إن دور الرائد هذا، وهذا الغنى في الشخصية وهذه التعددية في مبادئ النشاط تفسر التأثير العميق الذي تركه أوين في الاشتراكية الإنكليزية حتى اليوم. ومن أجل ذلك، أيضاً، تنازعت عمله تأثيرات متباينة، إن لم تكن متناقضة. فقد تواجه الورثة الخصوم حول التركة المشتركة. وهكذا رأى الفايينيون، يتبعهم في ذلك تيار عمالي واسع، أن أوين كان مصلحاً معتدلاً، موضع نقاش أحياناً، ولكن فكره الخصب والأصيل أسس علماً للمجتمع الجماعي بصورة مستقلة، مماماً، عن الماركسية. وعلى عكس ذلك، جعل الماركسيون من أوين أحد أكثر الأمثلة تمييزاً للاشتراكية الطوباوية. "إلا أن أنقلز أبدى احترامه له في كتاب "أنسي دورينغ" حيث سماه "إنساناً ذا بساطة طبع سامية وطفلية تقريباً وقائداً فطرياً للرجال في الوقت نفسه". ويظهر أوين لبعض مؤرخي الحركة الاشتراكية راسمالياً جاء إلى الشعب، رجل حور حاول، دون أن ينمى في الطبقة العاملة، إعطاها دفعةً نضالياً ولكنه لم يعرف توجيهها لانعدام الحس السياسي. ويختزل المتعاونون أوين إلى دور مؤسس الحركة التعاونية قبل كل شيء. ويرى آخرون، فيه، أول مناضل من التيار العلماني والإلحادي في إنكلترا. وعرف أوين، في أمريكا، خاصة من خلال تجربته، تجربة "نيو هارموني"، وأصبحت الأوينية محر تجارب جماعية بحثاً عن المجتمع المثالي. وفي تاريخ أحدث إل ج. ف. هارينغتون على وحدة الأوينية، في حانتي الأطلسي، بوصفها حركة إجمالية، أيديولوجية، ثقافية واجتماعية دون الفصل التعسفي للمعلم عن تلاميذه ولا عن الوجوه للتنوع لعمله.

### حياته وطبعه

يمكن تقسيم حياة روبرت أوبن إلى خمس فترات كبيرة. الأولى، حتى عام ١٧٩٩، هي مرحلة الشباب والصعود الاجتماعي. فأوبن الذي ولد عام ١٧٧١ في نيو تاون، في قلب بلاد الغال، لأسرة متواضعة (كان أبوه يجمع بين مهن بائع خردوات وسراج وموظف بريد)، أبدى، منذ وقت مبكر، ذكاءه وروح المبادرة لديه وميوله التعليمية: فمُنذ سن السابعة، رقي إلى مرتبة راع لرفاقه في المدرسة المحلية الصغيرة ثم مضى، في عمر العاشرة، إلى لندن يبحث عن عمل ويتعلم البيع لدى تاجر جوخ. وبعد تجارب تجارية متنوعة، انتقل من الدكان إلى المصنع وانطلق في الصناعة النسيجية للمكننة الجديدة. وقلعاه، في عمر التاسعة عشرة، في مانشستر، مديراً للإنتاج لدى صاحب مصنع كبير لفزل قطن لانكشاير. وفي بضع سنوات، راكم أوبن ضروب النجاح وبني شهرته التقنية وكم ثروته. وأصبح رب العمل الصغير رب عمل كبيراً. وفي عمر الثامنة والعشرين، كان قادراً على شراء مشروع غزل ضخماً في نيو لارك، قرب غلاسكو، وعلى الزواج، في الوقت نفسه، من ابنة رب العمل. وهناك أقام منذ ١٧٩٩. وبعد ذلك الحين تماشى اسمه مع اسم نيو لارك.

والفترة الثانية التي تبدأ عام ١٨٠٠ وتلوم حتى ١٨٢٤ هي فترة رب العمل الكبير النموذجي الذي كان ملطمة في موضوع التقلم والرخاء. فقد أفاد من نجاح تجاري كبير ليزيد الأجرور ويغضض مدة العمل ويحسن سكن العمال والعناية الصحية بهم. ومضى تزايد الإنتاجية والأرباح جنباً إلى جنب مع ارتفاع مستوى حياة الأجراء. وتحمت سيطرة هذه الديكتاتورية الأبوية، ضحت مدرّس للأطفال وتراجع إيمان الكحول وولد فرح الحياة من جديد، في جماعة العمل هذه التي كان العمال

يقنون، فيها، ويرقصون. وبلدت نيو لارك، في بلد خاضع لضروب قسوة الثورة الصناعية منطقة متميزة، شبه مثالية. وكانت محجة، "مكة الإصلاحين". وكان أوين يرمز، على رأس أكبر مصنع غزل بريطاني، إلى انتصار قادة الصناعة الذين انتقوا من عصر المكنة. وكان، وهو نموذج رب العمل الحديث والتصوريين، مدعوماً بالمثل، كيف يمكن لعقنة طرائق الإنتاج للصحة برفاه الأجراء أن تؤمن ارتفاع الأرباح والوفاء الاجتماعي معاً. وحوالي ١٨١٢، تزليد بروز اهتمامه بتربية العمال وبصبرهم المادي والمعنوي. وبصورة طبيعية تماماً، قادت الخطط المبينة انطلاقاً من تجربة نيو لارك لإصلاح المجتمع أوين إلى انتقادات متزايدة الجذرية للنظام القائم. وبعد أن حصل، في البداية، على استقبال إيجابي إلى درجة كافية لمشاريه المتعلقة بالنضال ضد البطالة وتشريع العمل وإعادة تنظيم المعونة العامة، بدأ، شيئاً فشيئاً، يثير القلق بالجرأة الثورية لأفكاره. وعندما بدأ في مهاجمة الدين والأسرة، انتهت حظوته لدى الطبقات القائدة التي رفضت الاستماع إليه بعد ذلك الحين. فكان عليه، إذن، أن يتخلى عن فكرة إصلاح المجتمع مفروضة من أعلى بمساعدة السلطات القائمة. وقرر أوين، وقد هجر نيو لارك نهائياً، تطبيق نظرياته بخلق جماعة اشتراكية مصنعة.

والطور الثالث من حياته (١٨٢٤-١٨٢٩)، الطور الأمريكي، وكان أقصر بكثير، يقابل محاولة "نيو هارموني". فقد وظف أوين القسم العظيم من ثروته في هذه التجربة التي لم يود فشلها إلى إحباطه، بل تركه على قناعته وتقاؤه مستقبلاً قرى التعاون.

وعندما عاد إلى إنكلترا، انطلق في اتجاه جديد. وهذه هي الفترة الرابعة: فبين ١٨٢٩ و ١٨٣٤، أصبح أوين مرشد الحركة العمالية. وبفضل الصدى الذي صادفه أفكار أوين في بعض الأوساط العمالية، اكتشف العمل النقابي وحاول الانعطاف به في اتجاه نظرياته. وقد أبدى، كناطق

وطني بلسان الأحرار، وكمناضل لا يكل، الطاقة نفسها في هذه الحركة الجديدة، ولكن لغير الاتحاد النقابي الكبير الذي بدأ عام ١٨٣٤ وضع حداً لهذا للمشروع وتحول أوين عن الحركة العمالية.

وانخرط أوين، اعتباراً من ١٨٣٥، في الطور الأخير من حياته كداعية وعرض دون أن تحبطه ضروب فشله المتعاقبة سواء أدار الأمر حول إحسان رب العمل لم حول للمستعمرات الشيعية لم النشاط النقابي. ويتناول لا يتغير، أصبح، في عمر الرابعة والستين، بطريرك طائفة جديدة تعلن عن عالم أخلاقي جديد. واستمر أوين في الكتابة والكلام، مقيماً في لندن ومسافراً باستمرار. وقد شارك في صحف وألقى محاضرات وحاول، من جديد، تأسيس قرية شيعية في كوينزود، في منطقة هامبشاير، دون نجاح أكبر من الذي أحرزه في السابق. والشيوخوخة نفسها لم تبطل، قط، من نشاطه. وقد حمل، وهو المخاط باحترام تلايمذه وتقائهم، اللقب الرائع، لقب "الأب الاجتماعي لجمعية الدينين العقلانيين". وفي برهة ثورية ١٨٤٨، ذهب إلى باريس مليئاً بالحماسة والأمل ليتابع، في الموقع، مجرى الأحداث. وانزلق، شيئاً فشيئاً، من النبوة إلى الروحانية: فقد تخيل نفسه يتواصل مع شخصيات متوفاة مثل شيلي وفرانكلين. وفي الواقع، غرق في النسيان باستثناء ما يتعلق بقبضة من أبناء طائفته. وكان أهم إنجاز له، خلال السنوات الأخيرة من حياته، كتابته لترجمة حياته. وحتى النهاية، عمر أوين عن الحمية نفسها والطاقة ذاتها: فوفاته جاءت عام ١٨٥٨، في عمر السابعة والثمانين، غداة خطاب ألقاه في مؤتمر.

وهكذا تأكدت، طيلة حياة مليئة جداً، صلة وثيقة بين النظريات والمشروعات الأوينية. ولم يدع الرجل نفسه، أبداً يقع في الإحباط من جانب العقبات أو يصيبه القلق من ضروب الفشل. ومع ذلك، فإن هناك تطوراً قابلاً للإدراك: فأوين الذي انطلق من نقد محدود لشرور المجتمع

المولود من التصنيع وصل إلى تنديد متزايد الجذرية والانتظام بالعلاقات الاجتماعية القائمة. وقد جعله علم التفهم الذي لقيه من الحكومات والسلطات القائمة يترلق إلى اليسار: نحو إعادة بناء كلية للعالم. ولكن هذا العقلاني، خصم كل الأديان، توجهه في الوقت نفسه، إلى تكوين كنيسة. فقد تقدمت الروح الثورية وروح الطائفة، لديه، مترافقتين.

وقد أدهش أوين كل معاصريه بإرادته وقوة طبعه وصلابة اقتناعه. وهي صفات ازدوجت بحماسة رسول، بمزاج ثابت وحب حقيقي وصادق للقریب. ومن هنا جاء تأثره الهائل. ومثل كل كبار الحالمين، مزج بين الرؤى والأوهام. وكتاباته حافلة بأراء نزوية، بل خرقاء. وربما كان أطرف ما فيه الثباين بين واقعية رجل الأعمال وسذاجة الداعية. فصاحب الرؤى يزودج بأيدولوجي: فهو لم يمسد بصغسي، إذ ذاك، إلا هواه الكريم والعنيد للخير العام. وفضلاً عن ذلك، فإن تعاطفه مع عذابات الفقراء لم يجعل منه ديمقراطياً. فهدفه هو التقدم من "أجل" العمال وليس "عن طريقهم".

وهناك سمطان آخریان هميزان شخصية أوين: حدائشه وإنسانيته. فيما أنه يرى أن تغييراً في شروط الإنتاج يؤدي إلى تعديل أساسي للإنسان المنتج، فإن فرصة استثنائية تسنح مع الثورة الصناعية. فهذه الأخيرة في طريقها، فعلاً، إلى صنع نوع جديد من الكائنات البشرية. وبالتالي، فإن أوين يريد وضع قوى الإنتاج الميكانيكي في خدمة الرخاء العام، في نظام إنتاج وتبادل جماعي. وما أنه إنسان صنع نفسه، فإنه لم يعيش الثورة الصناعية كمستفرج سلمي، بل كرائد أسهم في حركة التجديد التقني وتنظيم المشروع. وحتى لو بقيت مشروعاته الجماعية مخترقة بضروب حنين ريفية، فإن عالمه هو عالم الآلات والمصانع والمدن: وهذا هو العالم الذي يدور الأمر حول تجديد بنائه وقلوبه. إن أوين الحساس يعذل ما كان تصلباً مجرداً لدى غودوين ويعطيه صفة إنسانية. وأطلق في أشد برهاته

منهبا نداء حاراً وواثقاً من أجل عالم عدالة ذي وجه اخوي. وهذه النعمة المزجوجة الثقافية والعاطفية، هي التي تعطي الأوينيين هذه الجاذبية خلال حوالي خمس عشرة سنة، بين ١٨٢٠ و ١٨٣٥. فقد كان أوين الأول في إنكلترا الذي تحدث بلغة الأمل الاشتراكي.

### كتابات أوين

راكم أوين، في إنتاجه الغزير والصعب المضم غالباً، التكرارات من مؤلف إلى آخر. وتضاعف هذه التكرارات، أيضاً، في الطور الأخير من حياته. ولذلك، فإن أبرز كتابين له وأكثرهما نفوذاً هما الأولان: "نظرة جديدة إلى المجتمع، بحث في مبدأ تكوين الطبع الإنساني"، عام ١٨١٣-١٨١٤، و"تقرير إلى مقاطعة لانارك" الذي صدر بين ١٨١٥ و ١٨٢١. وبين ١٨٣٦ و ١٨٤٤، كمل "كتاب العالم الأخلاقي الجديد" الإنجيل الأويني. وفضلاً عن ذلك، فإن "حياة روبرت أوين بقلمه"، وهي ترجمة ذاتية صدرت عام ١٨٥٧، تعيد، بحوية وحاذية، رسم مساره المهني والثقافي (وخاصة شبابه وعمله في نيو لارك)، ولكن كل هذا للسلار قد فسر، لأن الكتاب كتب متأخراً، في ضوء سنوات للمؤلف الأخيرة.

ويجب أن نضيف المذهب الأويني، أي ليس كتابات التلاميذ، فقط، بل، أيضاً، المنشورات الشعبية أو المنشورات الاجتماعية التي وزعت بكميات كبيرة، وأكثر من ذلك، أيضاً الصحف: الإيكونوميست (١٨٢١-١٨٢٢) والمجلة التعاونية (١٨٢٦-١٨٢٩) و"نينو هارموني غازيت" (١٨٢٥-١٨٢٨)، واعتباراً من ١٨٣٢، "الأزمة" (١٨٣٢-١٨٣٤)، و"نيومورال وورلد" (١٨٣٤-١٨٤٥) و"الريزنر" (بعد ١٨٤٦).

### محبة أرباب العمل للبشرية وتدخيلة الدولة

انطلق أوين من مبدأ أساسي ظل متعلقاً به من بداية حياته وحتى نهايتها:

فالكائن البشري محدد بالمحيط الخارجي. والإشراط بالبنى والظروف تصنع الأفراد والمجتمع كلياً. فكل شيء، البهمل، الأنانية، البؤس والخوف، يتوقف على الوسط الذي يولد الإنسان ويعيش ويعمل فيه: "طبع الإنسان نتاج ليس هو سوى مادته الأولية". ولذلك، يقف أوين، بأقصى القوة، ضد الخطأ الأساسي في نظره، سبب عذاب الجنس البشري، "جنية العالم الشريرة"، أي الإيمان بحرية الإرادة والمسؤولية الفردية. فالطبيعة، وهي عجيبة مرنة ولكنها، بذلك بالذات، قابلة لتقدم غير محدود، تعاني، سلبياً، التأثيرات الخارجية. والمجتمع هو الذي أفسد الإنسان وجعله شريراً وبائساً.

وهنا نتعرف على تأثر فلسفة القرن الثامن عشر، فلسفة هلفيسبيوس وغودوين وبنام. فالشر هو في المؤسسات وليس في الإنسان. وبما أن كل شيء يأتي من المحيط، فهذا الآخر هو الذي يجب تغييره، وتحويل الأفراد سيعقب ذلك بحكم الواقع. وليس المجتمع، في الصميم، سوى بحر واسع تجري، فيه، كل أنواع التحارب. وهذه فكرة يلخصها أوين في الصيغة الشهيرة: "يمكن إعطاء أي طبع، الأفضل أو الأسوأ، أشد أنواعه ظلامية أو أشدها تنوراً، لأية مجموعة اجتماعية وحق للبشرية، بأسرها، شريطة استعمال الوسائل المناسبة. إلا أن شرطاً كبيراً بين هذه الوسائل موجود بين أيدي الذين يقودون شؤون الإنسان".

وأوين الذي انطلق من هذه للسلمة يستخلص منها، منطقياً، نتيجتين. الأولى هي الأهمية الرئيسية للتربية على اعتبار أن التأهيل للمطى يقرر كل شيء: "يمكن تكوين الأطفال بطريقة تكسيهم أي تعبير، أي شعور أو اعتقاد، أي عادة أو أسلوب". والثانية هي الإيمان بالتقدم والسعادة. فأوين يفيض تفاؤلاً بالنسبة لإمكانية تعديل الطبيعة البشرية. فيكتفى أن يخلق، عقلياً، الشروط اللازمة: "يمكن تكوين أعضاء أية جماعة، بالتدريب، لحياة تنفي الكسل والفقر والجريمة والعقاب" لأن كل هذه

الأرونة بأكملها، "نتيجة الجهل". وعلى العكس من ذلك، فإن العالم الأخلاقي الجديد سيسمح بتوحيد المعرفة والفضيلة، يجعل المعرفة والسعادة تقادمان متناسقتين.

وهذه المبادئ تقود أورين، على الصعيد الاجتماعي، إلى إدانة قوية لزع الصفة الإنسانية الناجم عن النظام الرأسمالي، من جهة، وإلى البحث، من جهة أخرى، عن دروب إصلاح في اتجاهين: بإعادة تنظيم المشروع والعلاقات الصناعية، بوصفه رب عمل، وبالدعوة إلى تدخل الدولة بوصفه محبا للبشر. وأورين يفكك الآلية المفسدة للرأسمالية والمنافسة الحرة. فالمالكون هم، وحدهم، الذين يستفيدون منها، في حين أن الأجراء ليسوا سوى ضحايا لها: ("لاحظت، منذ وقت مبكر، الانتباه الكبير المعطى للآلة الصماء وإهمال الآلات الحية واحتقارها"). ويقود التمييز والإنتاج الزائد إلى ازدحام الأسواق، وهو ما يؤدي إلى هبوط الأسعار وتخفيض الأحمور والبطالة وتشغيل النساء والأطفال مكان الرجال. ومن هنا مفارقة هذه السيادة للمنافسة: فهناك الثراء في جهة الرأسماليين، والحرمان والانعطاط في جهة العمال. ومع ذلك، فإن العمل اليدوي هو مصدر كل ثروة: "المعيار الطبيعي للقيمة هو، مبدئياً، العمل البشري". ومن أجل النضال ضد الإفقار وحماية العمل وتحسين للمعونة، يجب التوجه إلى الدولة. فعلى عاتقها تقع مسؤولية التشريع حول مدة يوم العمل وتشغيل الأطفال وقانون الفقراء والرعاية الصحية في كل المصانع... ومن جهة أخرى، يعود إلى رب العمل للتنور- وأورين يقدم، هنا، حالته كرهان- أمر تنمية الرفاق الجديد مع عماله وممارسة سياسة أحمور عالية وتشجيع التربية أي، باختصار، زيادة الرخاء للمادي وللعضوي للعمال بكل الوسائل.

## الاشتراكية ومركبها

في افتتاحية نشرت عام ١٨٢٧، تصرّح "المجلة التعاونية" بأن الاشتراكية الأوربية تمثل النظام "الاجتماعي التعاوني والشيوعي" الحقيقي. وبالفعل، فإن أوين يؤكد أنه يقدم، في وقت واحد، علماً للمجتمع بضمن السعادة ومنهياً تعاونياً بتنظيم جماعي جديد وعالمياً جديداً من التناغم والسلام.

وحوالي ١٨٣٠-١٨٤٠، عمّات الأوربية مع "علم المجتمع"، وهو علم يقدمه أوين كمعقدة، ولكنه يراه قائماً على العقل والخبرة. وهو يستند، في نقطة الانطلاق، إلى تجربته كصاحب مشغل ليدين الفردية الليبرالية، وهي نظام غير عادل لا ينظر، فيه، الرأسمالي إلى العمال إلا كأدوات ربح. وقد خلقت الثورة الصناعية مجموعة من الثروات، ولكنها وضعتها بين أيدي أقلية. وفي حين يواصل الأثرياء الاغتناء، سقطت جماهير السكان في عبودية للذين يتكبرون المال والصحة والسعادة. فيجب، إذن، إدانة حالة المجتمع الحاضرة، "أكثر مما يمكن أن تتصوره ممن لا اجتماعي وفاقد للأساس ولا عقلائي". وتنجم عن الفردية، فعلاً، الانقسامات والبلايا التي تفصل بين البشر وتثير العواطف السيئة والجرائم والبؤس. فيجب أن يقوم النظام الاجتماعي الجديد، لمصلحة كل الجماعة، على مبدأ الاتحاد والتعاون للتبادل. ومفهوم الجماعة يجب أن يأتي لاتخاذ المجتمع الإنكليزي الجزأً وللنقسم ولإعادة التناغم. ومن أجل ذلك هناك وسيلة: إلغاء الملكية الخاصة وإنشاء الملكية المشتركة للممتلكات (دون أن يخلو ذلك من تردد حول تعريف للممتلكات التي يجب اقتسامها). وفوق ذلك، فإن فضيلة الحياة الجماعية هي في كونها أداة إحياء اجتماعي وسعادة.

ذلك أن أوين، كلاميئله، يستعيد فكرة بتام القائلة: "أكبر سعادة لأكثر

عدد". ولكنه لا يمكن بلوغ مثل هذا الهدف إلا في "نظام تعاون عام وملكيو جماعية". فالبحث عن السعادة، وهو الهدف الرئيسي وللشروع بالجهد البشري، يقتضي عودة إلى الحس الجماعي. وقد فهم أوين، أمام الزاخرة التي لا رافة فيها والعزلة التي تحكم بها، على الكائنات، الفردية الاقتصادية، الحاجة إلى جماعية وتضامن يستشعرها العمال بشدة. ومن هنا أخلاقية التبادل المستمدة، فضلاً عن ذلك، من تجربة نيو لارك: فمنهـب أوين بعيد عن كونه بناء مجرداً، بل هو مشتق من الواقع المشغلي. وغزل القطن للمكن ليس، فقط، رائداً على الصعيد الاقتصادي والتكنولوجي، بل إنه يخلق أيضاً، نموذجاً جديداً من العلاقات الاجتماعية.

ويتخيل أوين، من أجل تطوير جماعات عضوية، حقاً، "قرى تعاونية"، "روابط علمية لرجال ونساء وأطفال" تضم الواحدة منها ما يتراوح بين ٥٠٠ ٢٠٠٠ شخص، مع رقم مفضل يتراوح بين ٨٠٠ و١٢٠٠. وقد أراد "التناغم الجديد" لنفسه أن يكون النموذج الأصلي لهذا التنظيم العقلاني للعمل المجمعـن. ففي داخل هذه الجماعات "المنظمة كأسرة"، يجب أن يسود الوفاق والرعاية والحرية. وقد ركـب بين العمل والحياة الخاصة، بصورة علمية، عن طريق أوصاف دقيقة يقدمها أوين عن هذه المنشآت الجماعية. فيجب أن تضم كل قرية ما يتراوح بين ٤٠٠ و٦٠٠ هكتار من الأرض للوفاء بالاحتياجات الغذائية. وتغطي تشكيلات أبقونية صورة لمراعى السلام والتناغم هذه بكلها الكبرة من البيوت التي تحيط بميادين وتقسـم إلى أبنية مشتركة للخدمات والسكن. وكل شيء موجه نحو العملي والمريح، من المدارس حتى للطايع الجماعية. وقدر رأس المال الأولي اللازم بستة وتسعين ألف جنيه، أي ثمانين جنيهاً للفرد الواحد: وهذا يمثل، على حد قول أوين، بمعدل للفائـلة يبلغ خمسة بالمائة، دخلاً يساوي أربعة جنيهات سنوياً، وهو مبلغ يقدر عليه أي عامل بدوي.

و"القرى التعاونية" المولفة من مجموعات حرة من العمال والمزارعين  
مكتفية بذاتها تجمع بين العمل الزراعي والعمل الصناعي والعمل المنزلي.  
والأحر ملقى، فيها، والأرباح تقسم على الجميع.  
إلا أن هناك تناقضاً لم يقلت منه أوبن، رب العمل الحدائسي. فمن أجل  
انتزاع العمال من ازدحام المدن الصناعية وجوها للوبوء، اختار أن يضع  
هذه الجماعات التعاونية في إطار فلاحى وريفي. إلا أن هذا الانبعاث  
للريفية يكشف عن تفضيل ينطوي على حنين للعمل في الأرض، إن لم  
يكن احتراماً للصورة القديمة، صورة الفردوس الأرضي الواقع في حديقة.  
فكيف يمكن، منذ ذلك الحين، للمستعمرات الأوبنية أن تقدم صورة  
مسبقة للجمع المستقبل الصناعي. ومن جهة أخرى، فإن أعنف المعجمات  
ضد هذه الجماعات العنصرية انطلقت بكل حرية. وهي لم تأت من جانب  
المالكين والمحافظين فقط. فقد عمر الراديكاليون، بشدة، عن رفضهم  
لمحاولة التنظيم الجماعي للمجتمع هذه. والصيغتان اللاذعتان لكوبيت عن  
"متوازيات أضلاع البوس هذه التي ينادي بها السيد أوبن"، ضد "هذه  
الجماعات من الأتباع" الخاضعة، كلياً، لكرم رؤسائهم، هاتان الصيغتان  
تعبيران عن العداء للتكبر والمزدري للفرديين المعارضين، بشراسة، لمثل هذا  
الحلم بالرخاء للفروض من أعلى.

### النبوية والثورة السلمية

تبقى أوبن للبشر الذي يعلن عن السعادة العالمية، بسرعة كبيرة، لغة  
رسولية. فمنذ عام ١٨١٦، بدأ، في حماسه للعمل من أجل "تحرير  
الروح البشرية"، بذكر العهد الألفي الذي سيحرر المجتمع من البوس  
والدناءة. وفضلاً عن ذلك، فإن مثل هذه النبوية مبررة تماماً، في نظره،  
على الصعيد العقلاي على اعتبار أن الحقيقة انكشفت، أخيراً، بفضل  
الأوبنية، من جهة، وأن الثورة الصناعية تخلق، من جهة أخرى، كلفة من

الثروات لم تعرف حتى الآن وتفتح إمكانات غير محدودة. فساعة التحرر دقت، إذن، بالنسبة للبشرية. ومن أجل ذلك، يستطيع أويس أن يعلن عن "دين جديد" وأن يضاعف وعود الخلاص ويصرح، بثقة، بتعابير إنجيلية، بـ "أن هذا الجيل لن ينقضي حتى ينحز كل شيء". وهو يدعو، ضد الأديان الزائفة، مصدر الخرافات والضلال، إلى "دين المحبة وحدها، المستقل عن العقيدة". وتتدافع الصور القلمية، الحيوان، بابل العاهرة، أورشليم الجديدة، تحت قلمه. ففي عام ١٨٣٤، هتف، في العدد الأخير من "الأزمة"، قائلاً: "اقتربت الأزمنة التي سيزول، فيها، النظام الملغون، نظام عالم الجهل والفقر والقمع والقسوة والجريمة للقدم. يا رجال كل الأمم وكل الألوان، افرحوا معنا بهذا الحدث الكبير الذي يقترب وقوعه. اقتربت الأزمنة التي ستحرر، فيها، البشرية من كل ضروب ضعفها وجنونها. لا تأسفوا لكون "الأزمة" تلفظ أنفاسها الأخيرة، لأنها لا تموت إلا ليحل محلها "العالم الأخلاقي الجديد الذي متسود، فيه، الحقيقة والعالم إلى الأبد".

وحصلت هذه الرسالة الأوتية، دون مشقة، على صدى في العالم العمالي المستعد للإيمان بمجيء مخلص. ففي السنوات الأولى من القرن التاسع عشر، ظهر، في بقاع مختلفة من بريطانيا، أنبياء أو ملهمون كان لهم أتباع بين البسطاء والفقراء المستعدين لأن يتعلقوا، من أعماق بؤسهم، بأشخاص المسيح المرتجلة هذه. وخلال هذه الفترة، وجد تيار الخشوع والأمل نفسه، في حركات مختلفة اختلاف "الإحياء" الإنجيلي وتجارب المستعمرات الشيوعية أو الروحانية للمصري<sup>(١)</sup> فالاحتجاج

١- نسبة إلى أنطون مسمر، الطبيب النمساوي الذي عالج، في باريس، المستعمرات بالتوم المخطيسي.

وقد توارى مسمر بعد فشل مشروعه واستولت على أفكاره حركات مشوهة بحيث أصبحت

للمصرية مرادفة للدجل. (المغرب)

يتحول، بسهولة، نحو النبوة في مجتمع مزقه آثار الثورات السياسية والاقتصادية ويبحث عن أغذية روحية كما يبحث عن أغذية مادية. فمن يضمن الخلاص الجماعي أفضل مما تضمنه عقيدة أخروية جماعية؟ إن الوعد بعالم أفضل يفذي التنديد بالعالم الحالي. ويقابل جحيم اليوم فردوس الغد بالنسبة للمضطربين، للذين يعرفون كيف يصفون ويفهمون ويخلصون على الأقل. ويعلن أوين، معنفاً "العالم القلتم الأخلاقي"، عن مجيء عالم جديد مبارك تحمله الاشتراكية، "عالم لن يعود، فيه، للأكلوبة، بأي شكل، مرور للوجود، عالم لن يعود، فيه، للمال أي نفوذ ويكون الفقر واللاإنسانية مجهولين فيه، عالم مستنح، فيه، الخيرات بوفرة ويستطيع الجميع أن يتمتعوا فيه، بهذه الوفرة، عالم لن يعود، فيه، وجود للرق والعبودية، بل ستنتفخ الحرية الكبيرة، فيه، مع أوثق أنواع الاتحاد، الاتحاد المنسوج بصلات للمصلحة القوية وخيوط الحب الحريرية، عالم سيسود، فيه، الحب والعقل على مصائر الجنس البشري، عالم لن يعود العمل الشاق، فيه، ضرورياً ويكون إنتاج الثروة مصدراً أبدياً للمتعة والفرح فيه، عالم ستنتفي، منه، العواطف السيئة، عالم لن تعود تسمع، فيه، نساءات ولا ملامات وحيث لن يعود أحد يرغب في التميز على الآخرين إلا بالقدر الأكبر من المساعدة العامة الذي يستطيع أن يعطيه للأسرة البشرية الكبيرة بقواه الطبيعية، عالم لن يوجد، فيه، بكلمة واحدة، منذ الجيل الثاني، لا جهل ولا فقر ولا صدقة، لن يعود، فيه، للمرض والبؤس مكان تقريساً، وحيث لن يعود للحرب اسم وحيث لن يفصل الدين أو الحب أو المال بين الإنسان والإنسان ولن تخلق، بعد، تنازعات في أي شطر من البشرية".

وفي جميع الأحوال، يرى أوين أن هذا التحويل الجذري للمجتمع يجب أن يجري سلمياً ودون عنف. بل إنه لا حاجة لتدمير العالم القلتم من أجل بناء العالم الجديد. فالحقيقة شتى درهما وحدها. فلتنظر إلى تطور

وسائل النقل: أليست الطرق القديمة باقية إلى جانب الخطوط الحديدية؟ ومع ذلك، فإن هذه الأخيرة ستحل محلها، حتماً، بالتدريج. وأو من الواثق بالفضيلة التنويرية للعقل يعتمد، أولاً، على عمل الحكومات المتنور ثم يلتفت نحو العمال عندما تتخلى عن كل أمل في "الطبقات العليا". وبما أنه لا يتوصل، هنا أيضاً، إلى غايته، فإنه يلجأ إلى رابطة "الأذهان العقلانية". فهو، كوريت لروح الأنوار، يؤمن بفضيلة الأيديولوجيات الملزمة.

وهذا الإيمان الساذج، نوعاً ما، هو الذي يجعله لا يقتصر في رفضه على كل شعور عدوة شخصية أو كراهية اجتماعية (على اعتبار أن ما من أحد، غنياً كان أم فقيراً، يعد مسؤولاً عما هو عليه)، بل يمتد به إلى رفض كل عمل عنيف، من إضراب أو انقلاب أو عصيان... فليس للنضال الطبقي مرور للوجود بقدر ما يستحق الأغنياء، وهم، كالفقراء، ضحايا للخطأ والجهل، الرثاء أكثر مما يستحقون اللوم. فلا يدور الأمر، إذن، حول القسوة عليهم، وتجريدهم مما يمتلكون، بل حول إقناعهم. فيحب الوثوق بقوة العقل على الإقناع وذلك، خاصة، بفضل نمو التربية. وهكذا، فإن الإقامة السلمية للاشتراكية بتصفية ثلاثة أعداء للجنس البشري- الملكية الخاصة والزواج والدين- وبتحرير بض مجيء العالم الأخلاقي الجديد مستمع بالتركيب بين المساعدة الفردية والسعادة العامة.

### تطبيق النظريات: تجارب شيوعية وتجارب عمالية

تشكل "نيو هارموني" أول للمشروعات الشيوعية الأوربية وأكثرها طموحاً. ففي هذه القرية الصغيرة في إنديانا، كانت تعيش جماعة دينية من الفلاحين الألمان، ولكن المجموعة آلت إلى الانحطاط بعد بضعة سنوات. وهنا قرر أوبسن أن يقيم مستعمرته النموذجية. وقد حصل، بثمن

استثمارات هائلة (٢٥٠ ألف ليرة إسترلينية)، على ثمانية آلاف هكتار من الأراضي، وعلى أبنية وصانع وورشات. وأقام أوائل أعضاء الجماعة عام ١٨٢٥. ومنذ البداية، ظهرت خلافات وخصومات، ولكن أوين كان مفتعاً، بتفاوله الذي لا يتحول، بأنه سوف يتم التغلب على هذه الصعوبات العابرة. وكانت فكرته هي أن يحقق في "نيو هارموني" مثال ملكية مشتركة للأرض والورشات، مثال استثمار جماعي للأرض ومساواة في المكافآت. والواقع هو أن النظام التصاوي اصطدم بصعوبات اقتصادية حادة. ففي حين كانت الإنتاجية ضعيفة والفواتض للتوفرة للبيع محدودة، لم يجد العمرون أسواقاً يصرفون، فيها، هذا الفائض. وعلى الأخص، فإن التنظيم الاقتصادي والاجتماعي لنيو هارموني لا يطابق النموذج الأويني إلا جزئياً جداً. وفوق ذلك، بدلاً من إجراء تجربة إدارة ديمقراطية مشتركة، أخضع للعمرون للأسلوب التسلطي للحكومة أوين التي انتقدوها بعنف. وأثارت الخدمات للمشاركة كقاعات الطعام والطابخ المشتركة شكاوى مريرة. والنجاح الوحيد كان للدارس. وفضلاً عن الطابع غير القابل للتطبيق والنظري للحلول التي اقترحها أوين، فقد اصطدمت التجربة بعقبة داخلية: التركيب الاجتماعي للمستعمرة. فقد توارد، بين الأشخاص التسمعة الذين جمعهم المستعمرة، بلاميز، مثاليون ومغامرون، حرفيون مهرة وحالات المجتمع، اشتراكيون حقيقيون وكسالى. فكيف يستخلص من هذا المزيج المتفاير جماعة نموذجية؟ على الفور، تغلبت الشقاقات الداخلية على مخططات اللؤسس الغيرية. والعالم القلم اللاأخلاقي الراسخ في قلب السكان قاوم تنزيمات أوين للثورة. وأصبح التفكك نهائياً عام ١٨٢٧. فاعتباراً من هذا التاريخ، انتهت التجربة الجماعية وعادت نيو هارموني إلى التملك الفردي.

وإذا كانت محاولة نيو هارموني قد احتضنت، عن حق، أكثر ما احتذب

الأنظار، فإنها لم تكن الوحيدة. فقد أبصرت مستعمرات أوروبية أخرى النور، ولكنها انتهت، كلها، إلى الفشل. وأكثر التجارب عدداً جرت في أمريكا حيث أخصيت ست عشرة منها مستلهمه من أوين مباشرة، أو بصورة غير مباشرة. وكان عددها في بريطانيا سبعة. وقد جرى أهمها في أوربستون في اسكتلندا، وهي مستعمرة معاصرة لنيو هارموني (١٨٢٥-١٨٢٧)، وفي والاهين، في أيرلندا، حيث خلقت "الرابطات التعاونية الزراعية" للشغلة في والاهين" جماعة ذات صفة زراعية، خاصة، إنما مع بعض الورشات التقليدية والنسجية (١٨٣١-١٨٣٣)، وفي كوينسود، في هامبشاير، مغامرة ألفية كبيرة (١٨٣٩-١٨٤٥) خرجها بعد بضعة سنوات، عدم كفاية الإنتاج وأكثر من ذلك، بكثير أيضاً، الخلافات بين العمال الذين كانوا يشتغلون بأيديهم وعبي البشر البورجوازيين الذين كانوا يمولون ويمشرون. فالفجوة بين النثل الأعلى والواقع لم تسد، إذن، أبداً.

وقد وجد أوين، بعد عودته من أمريكا، في العالم العمالي، عدداً كبيراً من المقتنعين لأفكاره وعدداً أكبر، أيضاً، من المناصرين. ولتفسير هذا الاستقبال الإيجابي للاشتراكية التبادلية والتعاونية التي نادى بها أوين، يجب أن نتذكر أن كثيراً من الأفكار الأوينية يقابل طموحات عمالية حقيقية لحرفيين انتزع منهم غزو للعامل الكبيرة ومائل كمسب عيشهم وعمال سحقهم العمل الجبراً في الصناعة الميكانيكية، فكان كثيرون منهم حاسمين لنداءات أوين إلى التعاون والتضامن والعدالة وإحياء القسوى. ومن جهة أخرى، انتهى التراث الأيديولوجي والعاطفي للمعارك الشعبية لفترتي ١٧٩٢-١٧٩٨ و ١٨١٦-١٨١٩ الذي انتقل وتبسط عن طريق جمعيات للمعونة للتبادلية والكنائس ونوادي القراءة والجمعيات الراديكالية شبه السرية إلى تشكيل نوع من خلفية ثقافية مشتركة للعالم العمالي. وفي ارتكاس ديمقراطي ومساواني، اكتسب ملولوا الربح غير العادل

والأجر العادل وصورة الرأسمالي الطفيلي وصورة العرولةتاريبا شعية. وفوق ذلك، كان لدى العمال اتجاه إلى أن لا يحتفظوا من الأوبنية إلا بما يناسبهم، مع استعلاهم لتكييفها مع حاجاتهم وعقليتهم بحيث يزيدون من جعلها خاصة بهم. إن هذه العوامل هي التي تفسر، كلها، التلاقي للفاجئ بين أوبنية معدلة ومصححة من جانب مناضلين ونشاط عمالي في ذروة الديناميكية.

وبفضل هذا التيار المزدوج، فرض أوبن نفسه خلال بضع سنوات، بين ١٨٢٨ و١٨٣٤، بوصفه المرشد الروحي للحركة العمالية. وقد ارمعى، هو نفسه، على هذه الفرصة التي سنحت لتوحيد الطبقة العاملة مع تطبيق مخططاته التعاونية. ومن هنا إسهامه في النقابية وتجارب بورصات تبادل العمل حتى لغير ١٨٣٤.

وسوف يحتفظ بعض مناضلي الحركة العمالية من هذه التجربة الأوبنية بدروسين للمستقبل. فهناك، أولاً، الفكرة القائلة أن الإصلاح الاجتماعي مستقل عن النشاط السياسي ولا يستلزم، بالضرورة، الاستيلاء على السلطة: فالشيء الأساسي هو تحقيق، وسط المجتمع الرأسمالي نفسه، لجماعات اشتراكية نموذجية ذاتية الإدارة وسيطة على مساري الإنتاج والتبادل. وانتشرت، ثانياً، الفكرة القائلة أن بين يدي العمال سلاحاً مطلقاً: التوقف المتفق عليه عن العمل - وهو استباق بعيد وبدائيسي للإضراب العام والنقابية الثورية.

### الأوبيون

خلال حوالي عشرين سنة، بين ١٨٢٠ و١٨٤٠، تجاوزت الأوبنية شخص أوبن تجاوزاً واسعاً. فقد فرضت نفسها كتيار عقلي وثقافي يمثل روح الزمان. وبالفعل، حر أوبن ورواه فنتين من التلاميذ: الفئة الأولى تتألف من عمال متجمعين في مجموعات صغيرة مبعثرة عبر البلاد، ولكنه

مرتبطة بجمعية مشتركة. والفئة الثانية مؤلفة من بورجوازيين ذوي مزاج كرم ومشغوفين بالإصلاح. وفي حين كان الأولون يتلقون مذهباً يسلو لهم يسلو أنه يقدم دواءً مشخصاً لعذاباتهم دون أن يدخلوا عليه تعديلاً، كان كثيرون من الآخرين يطورون، ضمن عطف أوين، فكراً خاصاً نشروه في كتب ومقالات. وحيث يشارك العمال في تطبيق التعاونية الأوينية، كان الأوينيون البورجوازيون يفضون نظرية الاشتراكية التعاونية. وهكذا تضخم النهر الأويني بالروافد وانتشر في فروع وتفرجات، ومضى حتى درجة أسر مجاري للمياه المجاورة.

والشيء الطريف إلى درجة كافية هو أنه لم يكن بين هؤلاء المنظرين، تلاميذ أوين، أي إنكليزي. فكلهم كانوا من الحاشية السلبية للمملكة المتحدة: بعضهم جاء من اسكتلندا، وجاء الآخرون من بلاد الغال وأيرلندا. وكانوا، كمصلحين اجتماعيين عموليين بدوافع إنسانية أو دينية، ينتقلون، جميعاً، بقسوة، النظام القائم. وكانوا، جميعهم، يحثون عن الخلاص في التعاون والحياة الجماعية. وكان أهمهم جورج مودي وأبرام كومب وجون منتر مورغان.

وقد جاء جورج مودي، وهو صمضي اسكتلندي، ليقم في لندن حيث نشر عام ١٨٢١-١٨٢٢ جريدة "الإيكونوميست"، وهي الجريدة التي أخذت على عاتقها نشر أفكار أوين. وكانت بين أكثر ما عرضه مودي من الأطروحات شبيوعاً الفكرة القائلة أن البوس ليس محتوماً أبداً. فهو ثمرة الجهل والخطأ فقط، وسوف يزول في اليوم الذي ستسمح، فيه، ضروب تقدم العلم الاجتماعي بالاستثمار الكامل لقدرات الطبيعة والإنسان الإنتاجية. ومن اليسير، بالفعل، إنتاج أكثر مما يستطيع البشر استهلاكه بكثير. والخيال بسيط: فلما التنافس حتى للموت وإما التعاون. والخيال الآخر هو، وحده، الذي سيسمح بإقامة الاتحاد للتناغم للمصالح بدلاً من نظام اجتماعي يقوم على تجميع فوضوي لأفراد معزولين وغير

موحدين، يقفون مع بعضهم بالقوة، تحت تهديد السجن والمشقة. وأهمية مودي هي أنه لعب دوراً هاماً في تبسيط الأوبنية في الوسط العمالي. وقد وجدت أفكاره صدى إيجابياً لدى الحرفيين وفي الأرستقراطية العمالية، خاصة بين عمال الطباعة اللندنيين. وفي عام ١٨٢١، أقام مودي أول رابطة تعاونية أوبنية تحت اسم "الجمعية الاقتصادية والتعاونية": وكان الهدف المعلن هو خلق "قرية وحدة وتعاون متبادل" تجمع فعاليات زراعية ومشغلة وتجارية على أسس جماعي. وعلى الرغم من الطبيعة الوقتية للمشروع، فقد نجح في الاستناد إلى أسس شعبي حقاً.

وكان أبرام كومب (١٧٨٥-١٨٢٧)، وهو ذهن دون أصلية كبسورة، رب عمل (كان يملك مشغل حلد) اعتنق أفكار أوين بعد زيارة لنير لانارك. وهو معروف، خاصة، بـ "مثل الصهرج"، وهو تفسير مجازي للشورة الصناعية والحروب النابوليونية وأزمة ١٨١٦-١٨٢٠ الاقتصادية. وعلى الصعيد العملي، أسس كومب، بالتعاون مع اسكتلندي آخر، ضابط سابق، أ.ج. هاملتون، في أدنبره، عزنًا تعاونيًا لم يستمر سوى سنة. ثم انطلق في مشروع أكثر طموحاً، تجربة أوربستون الشيوعية (١٨٢٥-١٨٢٧). وقد خسر، فيها، ثروته ومات مفلساً.

وتبنى جون منتر مورغان (١٧٨٢-١٨٥٤)، منذ ١٨١٧، نظريات أوين بملس وكرس كتاباً للرهبان على أنها قابلة للتطبيق تماماً (١٨١٩). وهذا الأوبني للسبحي الذي يرفض إلحاد معلمه معروف بكتابه "ثورة النحل" (١٨٢٧). ففي هذه الحكاية، تخلت نملات الخلية (الجمتمع) عن حالتها الطبيعية (الحياة المشاعية). وموجة الأنانية التي نجمت عن ذلك لم تنتج إلا الانقسامات والصائب. ولحسن الحظ، ظهرت، إلى جانب الحكماء للزيين (علماء الاقتصاد الكلاسيكيين)، نملة حكيمة (أوين) عرفت على طريق التقويم والسعادة المشتركة. وهكذا سوف يمكن تقاسم الوفرة وانتشار الفضيلة. وقد وجد منتر مورغان ذو الأسلوب الرشيق والموحى

قراء عديدين بين العمال.

واعتباراً من ١٨٣٢-١٨٣٤، اكتسبت الدعاية الأوينية أبعاداً جديدة. فعلى الرغم من ضروب الفضل التي سجلها أوين، لم يتوقف عدد الأشخاص الذين مستهم الأوينية عن التزايد. ووزعت للناسم بمئات ألوف النسخ. وتخصصت مكبات صغيرة محلية في بيع الكراريس والكب والصحف ذات الاتجاه الأويني. وكانت جريدة "نيو مسورال وورلد" تطبع ألفي نسخة (ولكنه حسب أن كل نسخة كانت مقروءة من حوالي عشرة أشخاص)، وحوالي عام ١٨٤٠، كانت المجلة الأسبوعية "ويكلي ديسباتش" تطبع ٤٠ ألف نسخة. وبلغ عدد أعضاء المنظمة الأوينية الرئيسية "رابطة كل الطبقات وكل الأمم"، التي حلت، عام ١٨٣٥، محل رابطة الصناعة والإنسانية والعلم ٧٠ ألف عضو. وفي الفترة نفسها (١٨٣٩-١٨٤١)، وزع الأوينيون، في المتوسط، مليونين ونصف المليون من نسخ النشرات، في حين بلغ عدد المحاضرات للملقاة ١٤٥٠ محاضرة. فقد كان للأوينية، وكانت جهاز دعاية ناجحاً جداً، صدى عظيم إذن. وإذا كنا نستطيع أن نستقبل بشيء من التحفظ تقدير فلورا تريستان التي حسبت، بعد سفرها إلى إنكلترا عام ١٨٣٩، أن ستة عشر مليوناً ونصف للمليون من السكان، على الأقل، كانوا اشتراكين، فمن الموكد، مع ذلك، أن تشعبات الأوينية امتدت في العمق، في كل بريطانيا، وأمنت لأوين سلالة عديدة.

### انتقادات الرأسمالية الصناعية

#### "ريكاردين" و"قبل ماركسين"

يمكن أن نجمع تحت هذا الاسم حفنة من علماء اقتصاد ظلوا مغمورين زمناً طويلاً أبلدوا، دون أن تقوم بينهم علاقة أبدأ، عدة خصائص مشتركة: فكلهم قاموا بنقد قاس للأرسمالية الصناعية والاقتصاد السياسي

الكلاسيكي، وكلهم انجازوا إلى العمال، سواء أكان ذلك عن تعاطف مع الامة أم عن حب للعدالة، وكلهم عانوا، بدرجات متفاوتة، تأثير ريكاردو الثقافي، وكلهم أخيراً، كانوا، بصورة أو بأخرى، سباقين على ماركس الذي استعاد لحسابه، بعض مفاهيمهم وتحليلاتهم. هل يجعلهم ذلك اشتراكين؟ كلا، بالمعنى الضيق للكلمة، لأنهم لم ينشئوا نظاماً اجتماعياً على طريقة أوين أو فورييه أو لويس بلان. ونعم، بالمعنى الواسع، لأن عمالهم انضمت أسس الرأسمالية وأرست القواعد النظرية لاقتصاد اشتراكي.

وإذا استثنينا كتاب تشارلز هول (١٨٠٥)، وهو رائد معزول لم ينشئ مدرسة، وكتاب ج.ف.براي (١٨٣٩)، وهو منظر أكثر تأخراً، فإن معظم علماء الاقتصاد هؤلاء عثروا عن أفكارهم حوالي ١٨٢٥: فقد نشر وليسم توميسون كتابه "تحقيق في توزيع الثروة" عام ١٨٢٤، وكتبه "العمل المكافئ" عام ١٨٢٥، ونشر توماس هودغكين "الدفاع عن العمل" عام ١٨٢٥، أيضاً، ثم "الاقتصاد السياسي الشعبي" عام ١٨٢٧. ويمكن أن نضيف كرلس برسي رافنستون "شكوك في موضوعات الاقتصاد الشعبي والسياسي" (١٨٢١). والكتاب المجهول المؤلف "مصدر الصعوبات القومية وأدويتها" (١٨٢١). وفي الجملة، نشرت مجموعة من التحليلات التي أنضجت بصورة مستقلة عن بعضها بعضاً، ولكنها تبدي توارث ملحوظة.

وأحد أسباب هذه التوارثات هو أنهم كانوا، جميعاً، (باستثناء هول) متأثرين بريكاردو. فالكتاب الشهير "مبادئ الاقتصاد السياسي والضرية" الذي صدر عام ١٨١٧، جعل من ريكاردو للعلم الفكري الجديد، أشهر منظر في المدرسة الكلاسيكية، نبي رأس المال للتعثر خالقاً للحضارة والتقدم. ولكن الأطروحات الريكاردية أسهمت، بتأثير ارتدادى مفارق، إسهاماً واسعاً في نمو الفكر الاشتراكي. وكان ذلك،

أولاً، بطرحه تعرف القيمة-العمل. فبقدر ما كان ريكاردو يعد العمل  
المقياس الطبيعي للقيمة، على اعتبار أن قيمة تبادل سلعة ما محددة بكمية  
العمل اللازمة لإنتاج هذه السلعة، فإن الفكرة سوف تستعاد من جانب  
الاشتراكيين وتستخدم، إنما لصالح الأجراء. ونظام توزيع للمداخيل لدى  
ريكاردو يجعل، ثانياً، من رأس المال والعمل متنافسين متواجهين مباشرة:  
فنصيب الواحد منهما متناسب عكساً مع نصيب الثاني. وفضلاً عن  
ذلك، فإن ريكاردو هو الذي نص على قانون الأجر الحياتي الأدنى. فإذا  
حسب الأجر على أساس ما هو ضروري لمعيشة العامل، وهذه المعيشة  
فقط، فإن الفائض الذي ينتجه عمل العامل يأتي ليفني الطبقة المالكة.  
وهكذا، فمن السهل أن يستتج من ذلك أن العمال هم ضحايا النظام  
الرأسمالي على اعتبار أنهم يجردون من ثمار عملهم (حتى ولو كان  
ريكاردو يصدق فبين أن المستفيدين هم لللاكون غير للتجنين أكثر منهم،  
بكثير، الرأسماليون). وأخيراً، وعلى الصعيد الاجتماعي، فإن السلاح  
الذي جهزه ريكاردو، بصير لدعم مصالح البورجوازية الجديدة تحول،  
على أيدي الاشتراكيين، ضد هذه البورجوازية نفسها: فقد رد  
الاشتراكيون على ريكاردو الذي كان يعلم أن العدو الحقيقي هو الملاك  
العقاري الذي تعارض مصالحه الأنانية مصالح باقي أعضاء المجتمع بأن  
العدو هو الرأسمالي الليبرالي أكثر بكثير منه ملاك الأراضي المحافظ.  
فوجهة نظر العمل جاءت لتعارض وجهة نظر رأس المال.

إلى أي حد مضبوط حضروا للماركسية وما هي أصالتهم بالنسبة  
لماركس نفسه؟ السؤال كان موضوع مناقشات حامية. فمنذ عبارة ويب  
الشهيرة التي تسمى ماركس "التلميذ الشهير هو دغسكين وتومسون"،  
سعى كثيرون إلى التقليل من الإسهام الخاص لمؤسس "الاشتراكية  
العلمية". فالاشتراكيون الريكارديون هم، بالنسبة لثومبسون، الخالقون  
الحقيقيون لفكرة مجتمع اشتراكي. فهم الذين جهزوا "الخمسة" اللازمة

جداً لـ "الخلوى للماركسية الثقيلة". وعلى العكس من ذلك، اتجه التاريخ الماركسي إلى التقليل من إسهام تومبسون وغراي وهودغسكين أو براري بيانه، دون أن يخلو ذلك من حجج، أن عبقرية ماركس هي في كونه قد أنجز تركيماً بين الفكر الميفلي ونقد الاقتصاد السياسي محتوى التحليلات المتنوعة في نظرية عامة للتاريخ. ومع ذلك، فإن أصالة أوائل علماء الاقتصاد السياسي الإنكليز السابقين للماركسية هي في كونهم قد أنضحوا مفاهيم إجرائية حول الصراع الطبقي وفضل القيمة والإفقار والتملك الجماعي والتوزيع العادل للثروات سوف يبقى على ماركس أن يكسبها دقة ويضمها في تفسير إجمالي للعالم.

### تشارلز هول

يقى هناك غموض كبير حول شخص تشارلز هول، الناقد الحاد للمجتمع الرأسمالي، الزراعي المتأثر بالفيزيوقراطيين مع كونه ملاحظاً متنبهاً للواقع الصناعي. فقد ولد حوالي ١٧٤٠ ومارس الطب في غرب إنكلترا ونشر، عام ١٨٠٥، كتابه الوحيد، "تأثيرات الحضارة على سكان الدول الأوروبية"، وتوفي حوالي ١٨٢٠، في السجن الذي دخله بسبب ديونه. وكان على اتصال، من سجنه، بتوماس مبنس الذي استلهم بعض أفكاره. وهو يعرف، في رسالة له إلى مبنس، مهمة مفكرين مثله. فقد كتب يقول أنها "إقناع الأغنياء والفقراء معاً، بأن أمراض هؤلاء الآخرين ناجمة، مباشرة، حتماً، عن النظام الاجتماعي وليس عن الطبيعة البشرية، كما يحاول الأغنياء والقسس أن يقتنعوهم".

ولم يلفت كتاب "تأثيرات الحضارة" النظر في حينه، ولكنه أعيد طبعه، عام ١٨٥٠، بمجهود أحد تلاميذ أوين، منتر مورغان الذي عاش تشارلز هول (فضلاً عن ذلك، يلاحظ تنقيح طويل ونقد لأفكار هول في الصحيفة الأرينية، "الإيكونوميست" عام ١٨٢١). ومهنة هول كطبيب

جعلته على اتصال بيوس الشعب. فكتابه يلمح، على عدة كرات، إلى زيارته لبيوت أفقر الناس. والكتاب الذي كتب في سنة معركة الطرف الأغر نفسها، في ذروة غمر للمشاعل، تنديد بأثام الرأسمالية الصناعية المسوولة عن انحطاط الشعب. وهو خليط طريف من حنين إلى الماضي وملاحظات قبل ماركسية. وهوول الذي كان ملاحظاً ناقداً أكثر منه منظرًا بناءً يحتل موقعاً في منتصف الطريق بين اشتراكية قائمة على فلسفة أو أخلاقية وعداء للماركسية مؤسس على تحليل الشرط العروليتاري.

وهو يستند، عند نقطة الانطلاق، إلى ملاحظة: فالخضارة الجديدة لم تجلب تقدماً بل ميزت أقلية وأغرقت في بؤس متزايد كتلة البشرية. إن حياة الفقراء قصرة، قاسية، مجردة من كل إمتاع للحسد أو الروح. وبما أنه جرى الحرب من الزراعة، فقد ارتفعت أسعار منتجات الأرض، وهو ما يخفض من القدرة الشرائية لأجراء الصناعة ويزيد من حرمانهم. فعمال الصناعة يعانون من الصحة السيئة وانعدام التعليم والانحطاط الأخلاقي والروحي. والسبب هو الطابع الضار للمشاعل. ويتشبت هول بالفكرة الفيزيوقراطية عن كون زراعة الأرض الفعالية الطبيعية والمنتجة الوحيدة. فيجب، من جهة أولى، قصر الصناعة على الحد الأدنى الضروري، ومن جهة ثانية، يجب أن تدع ملكية الأرض الخاصة، وهي جنر الشر، مكافئاً لنظام تأميم وتقسيم للأرض إلى مزارع صغيرة، مع إعادة توزيع دورية "باستلهم الشريعة اليهودية والمثال المسارطي".

إلا أن هول لم يكن ليستحق الاهتمام، أبداً، لو كان قد اكتفى بالتعبير عن هذا الارتكاس العادي والعاطفي للعادي للصناعة وحس نفسه في حلم عودة إلى الماضي الزراعي. فقد طرح، في الوقت نفسه، ثلاثة تأكيدات أصيلة جداً، بالنسبة لزمانه، وكانت بمثابة علامات على درب انتظار الاشتراكية الحديثة. لقد أعلن، أولاً، وجود تنازع أساسي بين الطبقات. وحول هذا التعارض المطلق في المصالح بين الأغنياء والفقراء،

بين المنتجين وغير المنتجين، بين رأس المال والعمل، كتب ما يلي: ما يكسبه الواحد أو يملكه منهوب من الآخر. "فوضع الأغنياء ووضع الفقراء، كلامي زائد ونقص في الجبر، متعارضتان جذرياً ومتبادلتان لتدمير كل منهما الآخر".

وهول يستبق، ثانياً، نظرية فضل القيمة. فإذا كان اللاكون يستغلون الشعب، فذلك لأن غناهم يسمح لهم بشراء العمل بأقل من قيمته الحقيقية. والفرق هو الربح. وفي الواقع، فإن الأغنياء يعضون حتى تحقيق ربح زائد على اعتبار أن ثمانية أعشار السكان، بموجب حسابات هول، لا يحصل إلا على عشر الثروة المنتجة. وبعبارة أخرى، يعمل العامل سبعة أيام من أجل الرأسمالي و"لا يستطيع الفقير أن يعمل مكن أجل نفسه وأسرته إلا يوماً واحداً من ثمانية أيام. أما الأيام الأخرى، فهو يعمل فيها، من أجل آخرين".

وأخيراً، يندد هول بالإضرار للترايد للعمال. فشي حين يتزايد غنى الأغنياء، يقع الفقراء في فقر أكر دائماً، وذلك، في الوقت نفسه، بسبب تبعيتهم للرأسماليين الذين يملكون الثروة والسلطة وبسبب التزايد المستمر لعددهم. فهول، يميز، هنا، أصل الحروب الناجمة عن توزيع الثروات غير المتساوي وعن نظام الملكية الخاصة: وهذا أول تخطيط للفكرة القائلة أن الرأسمالية تحمل الحرب في ذاتها.

تلك هي استنتاجات تشارلز هول، هذا الرائد للنمسي إلى حد ما، الذي يمزج بين الاشتراكية الزراعية ومعاداة الرأسمالية، للشاغل الأخلاقية والمنهج التحريضي، الوصف الاجتماعي والإحصاء. ونبرات هذا التنديد الشديد بالشرط البروليتاري من طيب كريمة القلب ومحرزونه سيجد نظراء خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر: وفضل هول هو أنه كان أحد أوائل من ميزوا المسألة وتحدثوا بهذه اللغة.

## وليم تومبسون

كثير من المعلقين صنعوا شهرة وليم تومبسون (١٧٨٣-١٨٣٣) وتأثيره، لا بالنسبة إلى معاصريه، بل بالنسبة لماركس. وشهرة هذا الملاك الأيرلندي الكبير وعالم الاقتصاد والمحب للبشر تقوم، خاصة، على أنه اعتبر سابقاً مباشراً للماركسية. أليس هو أول من صاغ التعبير للدعوى لأن يصبح شهيراً: فضل القيمة؟ والواقع هو أن تومبسون لعب دور حلقة بين النفعية والتعاونية والاشتراكية. وأحد الأسباب التي قللت من انتشاره هو أسلوبه. فهو يفيض بالإطالات والتكرارات. والإسهاب قاعدة فيه. فلا يستوقف انتباه القارئ بصيغ مشرقة ولا بنفس بليغ أو ثائر. ومع ذلك، فقد أسهم تومبسون في صنع بعض المفاهيم الأساسية للاشتراكية الإنكليزية.

وقد نشر، عام ١٨٢٤، كتابه الرئيسي "تحقيق حول مبادئ أفضل توزيع للثروة إيصالاً إلى السعادة البشرية"، وهو كتاب يقع في ٦٠٠ صفحة مزدحمة السطور. وجرى احتياز خطوة جديدة نحو الاشتراكية التعاونية مع كتاب تومبسون الثاني الذي كتب رداً على هودغكين: "العمل المكافأ، التوفيق بين حقوق العمل ورأس المال أو كيف يؤمن للعمل نتاج كدحه كاملاً، بقلم أحد أبناء الطبقة الكسول" (١٨٢٧). ولكن اهتمامات تومبسون لا تقتصر على الاقتصاد الاجتماعي أو أن اهتمامه بتحرير الجنس البشري ورخائه يقوده، بالأحرى، إلى أن يعمل من نفسه بطل حقوق النساء (فقد كتب، عام ١٨٢٥، "نداء إلى نصف الجنس البشري") وإلى الحد من الولادات ومخاربة طغيان الآباء بالحد من "سلطتهم الاستبدادية إلى حد مخيف" التي هي علّة الكثير من تجاوزات مصلحة حرية الأبناء. فالاشتراكية تفتتح على تحويل المجتمع بكامله، وليس على تحويل العلاقات بين رأس المال والعمل فقط.

ويتغذى فكر تومبسون من تيارين: النفعية البتامية، من جهة، والاقتصاد السياسي الريكاردى من جهة أخرى. والإلهام النفعي يقود تومبسون إلى السعي وراء "أكبر كمية من السعادة للبشر"، وبعبارة أخرى، وراء "سعادة المجموع". ومن أجل ذلك، يجب امتلاك وسائل الاستمتاع بالخيرات الدنيوية. وشرط السعادة هو إنتاج وفير وتوزيع عادل للثروات (إذ تنمى العدالة مع المساواة في التوزيع). ويضيف تومبسون إلى هذه الاهتمامات تحليلاً اقتصادياً مستمداً من ريكاردو ومفسراً لإياه في اتجاه معاد للرأسمالية. فالعمل هو، الوحيد، الخلاق للقيمة، وهو مصدرها ومقياسها، وبالتالي يجب أن يتلقى العمال نتاج عملهم كاملاً. وعلى العكس من ذلك، فهم يخضعون لتخفيضات قسرية في الإنتاج والبطالة والأزمات لأنهم ضحايا شراءة الرأسماليين. إلا أن تومبسون يترك مكاناً للرأسمالي على اعتبار أنه مالك أدوات العمل ويضعها تحت تصرف العامل. وبالتالي، فللرأسمالي حق في دخل يقابل حصة ربح معقول من استثماره. ويجب، أيضاً، أن يحسب حساب لانخفاض قيمة رأس المال وطرح هذا النصيب من دخل العامل.

وعلى الرغم من هذه التضيقات المتفاوتة في قدرتها على الإقناع، ومن بعض الخلط بين المبادئ الأخلاقية والمحاكمة الاقتصادية، ينحاز تومبسون إلى العمل في وجه رأس المال. وهو يؤكد، من وجهة النظر الطبقيّة هذه، أن مصدر كل ربح هو "القيمة المضافة إلى المادة الأولية من جانب العمل المنفق فيها والموجه بالمهارة التقنية. فلا يمكن للمواد الأولية والأبنية والآلات والأحجار أن تضيف شيئاً إلى قيمتها الخاصة. والقيمة المضافة تأتي من العمل وحده". ويمكن أن تتساءل إلى أي حد لم يؤسس تومبسون نظريته مفكراً في الورشات الحرفية وللعمل الصغير أكثر منه في المصنع الكبير. وبالفعل، فهو لم يهتم، قطعاً، بملاحظات فضلية حول تنظيم العمل. فلم تكن لديه، وهو ملاك الأراضي، خبرة مباشرة، مثل أوبن،

بالعمل الصالح.

وما كان يشوره خاصة هو اللامساواة في توزيع الدخل القومي. ولذلك أطلق سلسلة من الأسئلة اللاذعة: "ما الذي يجعل أمة مزودة أفضل من أية أمة أخرى بمصادر الثروة، من آلات ومساكن ومنتجات غذائية ومتحجّين أذكّاء وعمال، تجمع، بشكل ظاهري، بكل الشروط اللازمة للسعادة... ما الذي يجعل أمة كهذه محبطة، على الرغم من كل شيء، بالحرمانات؟ ... كيف يجري أن تخفي، بصورة غامضة، ثمار كسح العمال، بعد سنوات من الجهود المستمرة في الإنتاج، دون أن يكونوا هم أنفسهم، مسؤولين عن أدق عطفة، دون أن يكون ذلك نتاج كارثة طبيعية؟ كيف يتفق أن يغني النظام أقلية على حساب كلفة الذين يتحون ويجهل بؤس الفقراء أشدّ يأساً...؟".

ويتفق لنومبسون، وهو يعلن أن العمل يجب أن يكون حراً وطوعياً وأن منتجات العمل يجب أن تعود إلى المنتجين، أن يندد، بشدة، بعلاقات السيطرة والاستغلال والظلم بين الرأسماليين والعمال، ويشهد على ذلك النص الذي فككت، فيه، آلية التراكم الرأسمالي وإرادة القوة لـسدى المالكيين: "إذا انتصر عمل الرأسماليين، فما الذي يحدث؟ إن الرأسمالي سوف يحس، مدفوعاً برغبة إشباع حاجاته دون كبّح، وفرض تفوقه، دون قيد، على البؤساء الذين يحيطون به، بالحاجة إلى تكديس عورات جديدة أكثر، أيضاً، مما يحس بفرح تفوقها. اللامساواة لا حدود لها: إنها عاطفة تسيطر على البشر. والمرتبة التي تمنحها الثروة والرغبة التي تثيرها تدفعان البشر إلى اكتسابها بكل الوسائل. فالفضائل والمواهب يضحي بها من أجلها. وترفع إلى درجة القانون أو العرف كل وسيلة تستطيع القوة والمكر استعمالها لتملك ثمار عمل الآخرين ورد مجموع الكائنات البشرية إلى حالة سجناء جهلة ومستسلمين. وتوجد، دائماً وفي كل مكان، موامرة عامة للرأسماليين-تجمع، بوضوح، بين أذكلهم لأن مصلحتهم

واحدة في كل مكان- ليحملوا العمال على الكد بأوفر تعرفه وليستلوا من عملهم ما يقررون به، حتى الحد الأعلى، الثروة للتراكمه ودخل المالكين. ومن أجل ذلك، يستमित هؤلاء الأفراد في اكتساب الحريق وفي الإنفاق ليكونوا ملحوظين أكثر مما يكون ذلك، ببساطة، للتمتع بخيراتهم إلى حد تلهم، معه، منتجات كدح ألوف الرجال دون هدف خلاف إشباع هذه الرغبات الجوفاء... العمال للتحجون المجردون من كل شيء، من رأس المال والأدوات والمنازل والمولد، ملزمون، بأن يعيشوا، أن يكدحوا كيوساء من أجل أجر محدد عند أدنى مستوى ومحسوب حساباً مضبوطاً من أجل أن يستطيعوا، فقط، الاستمرار في العمل... إن آتام اللامساواة قد اندفعت إلى الحد الأقصى. إنما القويض الجامح للرغبة في الامتلاك. والناهب الحقيقي للإنتاج هو الحاجة".

انطلق تومبسون من بنام وريكاردو ثم تحول إلى أوين والاشتراكية. فنقد الرأسمالية، في عهد "تحقيق حول توزيع الثروة"، لا ينتهي إلى تأكيدات اشتراكية. ولكنه يعترف، في "العمل المكافأ"، قائلًا: "الدراسة الصابرة لمسألة التوزيع قادتني إلى التعاون للتبادل". وحوالي ١٨٢٨-١٨٢٩، أصبح تومبسون أحد محرري جمعية لندن التعاونية وأحد المشاركين في تحرير "المجلة التعاونية". فبدأ التعاون ضروري للوصول إلى "مساواة طوعية في توزيع الثروات".

وفي الوقت نفسه، توجه تومبسون بالنداء إلى النشاط النقابي. فعلى النقابات، في نظره، أن تكون رائدة النظام التعاوني، بعيدة جداً، في ذلك، عن أن تستخدم، كما لدى هودغسكين، أداة لحاربة أرباب العمل. فعليها أن تدعم، بكل قواها المالية والموسية والمعنوية خلق تجارب مشاعية. وهذه المستمرات سوف تنافس للشروعات الرأسمالية وتزمرها على صعيد الإنتاجية. ولكنها يجب أن تتخذ لنفسها هدفاً أكثر طموحاً أيضاً: تطوير كامل للحياة الشيوعية يجد العمال أنفسهم، جملة، فيها،

شركاء في الملكية والإنتاج والسكن. وعلى العمال، مأخوذون فردياً، وعلى الاتحادات العمالية الانخراط في تنمية "قرى تعاون" أوبنية: وهذه محاولة طريفة للتقريب بين الحركة الأوبنية والحركة النقابية وتوحيدهما. وأصدر تومبسون، نفسه، عام ١٨٣٠، "توجيهات عملية لإقامة الجماعات". وقد كتب يقول: "الاجتمع، كما هو حالياً، يعاني، قبل كل شيء، من ندرة العمالة وعدم استقرارها لدى الطبقات الكادحة. ما هو السبب الأول في نقص العمالة هذا؟ تباطؤ للمبيعات والسوق. فلا يتم التوصل إلى بيع للمنتجات للمصنعة أو أنها تنزل إلى ما دون كلفة الإنتاج. ومن أجل ذلك لا يستطيع الصناع تقديم عمالة دائمة ومجزية. والدواء، بداهة، هو البحث عن سوق مضمونة لمعظم المنتجات الضرورية. ونظام العمل التعاوني يقدم الحل. فبدلاً من البحث، دون حلول، عن أسواق خارجية في العالم أجمع، وهي، بالأحرى، مزدحمة أو مفرقة بسبب المنافسة المستمرة بين متحدين جاعين، نحقق التشارك الطوعي لدى الطبقات الكادحة. وهذه الأخيرة تضم عدداً يكفي لتأمين سوقاً مضمونة ومتبادلة، بفضل عمل الجميع، ومن أجل إجراء توزيع مباشر ومتبادل لأكثر السلع ضرورة في ميدان الغذاء واللباس والأثاث والسكن".

تومبسون يتوجه، إذن، إلى الطبقة العاملة ومنظماً ليعطي مضموناً فعلياً للمخططين الاشتراكي والتعاوني. فعلى العمال أنفسهم أن يحققوا تحريرهم بأنفسهم على عاتقهم جماعات من نموذج اشتراكي وبالبعد في البناء الملموس للاجتمع الجديد.

### جون غسراي

لم يجد غسراي، قط، أتباعاً على الرغم من قوة تفكيره وبلاغة تعبيره. فلم تمت نفوذه إلى ما وراء حلقات صغيرة لمصلحين مقتنعين من قبل. وغسراي (المولود عام ١٧٩٩) ذو الأصل الاسكتلندي جاء في عمر مبكر جداً إلى

لندن ليتعلم فيها، لدى تاجر في السوق للمالية. وقد شهد، وهو لللاحظ  
 للتنبه، حريان الأزمات الاقتصادية والاضطرابات الاجتماعية لفترة  
 ١٨١٦-١٨٢٠ واستنتج منها "أن النظام التجاري على خلاف كامل  
 مع نظام الطبيعة". وتابع للنقاشات الراجعة حول فيض الإنتاج وعلاجاته  
 النقدية أو الاجتماعية. وكان ذلك الحين هو الذي قرأ فيه، أوين وانجاز  
 إلى الأفكار الأوينية. وفي عام ١٨٢٥، نشر غراي مؤلفه الرئيسي، بعنوان  
 "دروس في السعادة البشرية". وقد أسهم، جامعاً بين الأفعال والأقوال،  
 في تمويل إحدى المستعمرات الأوينية في أوريغون، ثم أصدر جريدة في  
 أدنبره. وفي عام ١٨٣١، أصدر غراي كتابه الثاني، "النظام الاجتماعي"،  
 ولكنه بدأ في الابتعاد عن الاشتراكية ليكرس نفسه لقضية الإصلاح  
 النقدي. وعند ذلك نادى بمصرف وطني لتنمية الائتمان، وكذلك  
 بالتخلي عن المعيار الذهبي (استعملت هاتان الفكرتان، عام ١٨٤٨، في  
 كتابه "دروس في النقد"). وكان القسم الأخير من حياته محترماً تماماً:  
 فغراي الذي كان على رأس دار نشر اسكتلندية مزدهرة، عقد صفقات  
 جيدة ومات منسياً، غاملاً، عام ١٨٨٣ (وليس حوالي عام ١٨٥٠ كما  
 افترض لزمان طويل).

إن غراي المطبوع بفلسفة القرن الثامن عشر وتفاؤليتها، وبتأثير آدم  
 سميث المساوي لتأثير ريكاردو، يهدف إلى المجتمع بمهمة أولى هي تحصيل  
 السعادة، "غاية كل مشروع بشري وموضوعه". وعلى الطبيعة، ما لم  
 تفسدها التأثيرات السيئة، أن تعود إليها تلقائياً على اعتبار أنها قد نقشت  
 في قلب كل واحد الرغبة في ترابط متناغم مع جاره. وعند ذلك، يعرف  
 غراي علماً من المبادئ التي يجب أن تنتزع المجتمع من حالة الشحن  
 والشر. وأول مبدأ هو الدور الأساسي للتبادل. إنه، وهو أساس الرغبة في  
 العيش في مجتمع، الذي يميز الإنسان عن الحيوان: "التبادل، والتبادل  
 وحده، هو أساس المجتمع. وكل للمؤسسات الأخرى مبنية، كاملة

وحصرأ، عليه"، وخاصة على تبادل العمل. فمن أجل أن يسود الإنصاف، يجب، إذن، إعطاء وتلقي كميات متساوية من العمل. وعلى العكس من ذلك، فإن كل تبادل منحرف، في المجتمع الحالي، لأن العمال لا يتلقون أجراً على مقدار التاج الحقيقي لعملهم. والنتيجة هي أن أساس المجتمع معيب.

وبالنسبة للبدا الثاني، استعيد مفهوم ريكاردو في العمل بوصفه أساساً ومقياساً للقيمة، ولكن غراي يطبقه، حصرأ، على العمل للأحور، بل وعلى العمل اليدوي المنتصب على زراعة الأرض وتخصير للتحات اللازمة لحاجات الحياة. وليس أرباب العمل والتجار ورجال المهن الليبرالية متحجين، حتى ولو كان يمكن اعتبار بعضهم نافعين فهم يقبضون، في الواقع، وهم موزعون لثروة خلقها آخرون، من هؤلاء أنفسهم، الذين يخلقون هذه الثروة على شكل ريع وفوائد وأرباح. وعمال الحقول والمصانع والمناجم هم، وحدهم، بالتالي، الإنتاجيون، وحدهم الذين يسهمون في ثروة الأمم. ونحن نحدد، هنا، أنسر الفيزيوقراطيين، وحتى فكرة ضريبة مباشرة ووحيدة على الطبقات للنتيجة.

ويقف غراي، ثالثاً، ضد اللامساواة والظلم في توزيع الثروات. فهناك في أصل الفقر كون بعضهم "يشترى العمل بسعر معين ويميد بيعه لآخر". وبعبارة أخرى، "يتم الحصول على الربح بشراء العمل بسعر رخيص وبيعه بسعر عال". وغراي يفسر حسابات كولكوهون حول الدخل القومي، عام ١٨١٢، في ضوء تمييزه بين المتحجين وغير المتحجين. فمسن بين ١٧ مليوناً، وهم سكان للملكة المتحدة، تلقى ثمانية ملايين شخص، هم ممثلو المتحجين، من إنتاج للثروة ارتفع إلى ٤٣٠ مليون لسرة، ٩٠ مليون لسرة، في حين تلقى تسعة ملايين من عم المتحجين ٣٤٠ مليون لسرة. ومع مبدأ للمساواة في التبادل، كان يجب أن يحصل كل منتج على

٥٤ ليرة، ولكنه حصل على ١١ ليرة واقصاً. وبعبارة أخرى، انتزع من العمال أربعة أحمالس تناج عملهم. ويهتف غراي قائلاً: "إن الغني الذي لا يدفع، عملياً، شيئاً يحصل على كل شيء، في حين أن الفقير الذي يدفع، فعلياً كل شيء، فإنسه لا يتلقى شيئاً. هل يجب أن تبقى مثل هذه الحالة الاجتماعية؟ أليست مضادة لكل مدلول شرف؟".

ويصل غراي، إذ ذاك، من ذلك، إلى إدانة للملكية الخاصة وإدانة أصحاب الربيع والملاكين. فهؤلاء يعيشون على حساب الآخرين. وبالفعل، فقد ملكوا ما لم يكن ينصهم. فليس للربيع ولا لإيجار المال مرور. والطبقات المالكة تستخلص، إذن، مداخيلها وتعيش، يومياً، من الظلم. وفي عبارة رائعة تطلق عن ماركس، يكتب غراي ما يلي: "العامل هو، وحده، أساس الملكية. وكل ملكية ليست، في الواقع، أكثر من عمل متراكم". وفي الوقت نفسه، يقف ضد المنافسة غير المحدودة التي تسير حنباً إلى حنب مع الاقتصاد الرأسمالي. ولم يكن ذلك بسبب أنواع العذاب التي تولدها المنافسة، فحسب، بل، أكثر من ذلك أيضاً، بسبب نتائجها الاقتصادية للدمرة. فالمنافسة الحرة هي، في الواقع، للمسؤولية عن الحد المصطنع من الإنتاج. فهذا الأخير محدود بالطلب بدلاً من أن يستجيب للحاجات. فما يهم المنتج هو ما تستطيع سوق امتصاصه مع تأمينها ربحاً، وليس، أبداً، الحاجات الواقعية للناس. والمنافسة تحد من دخل العمال على اعتبار أنها تضغط الأجور بموجب قانون فولاذي حقيقي، وتحديد القدرة الشرائية بمحد، بدوره، من توسع الإنتاج. فالاستغلال الرأسمالي يتحول، بدوره، ضد مصلحة الرأسماليين.

ويرى غراي، بوصفه أوينياً مستقيماً، الدواء في التعاون كما في تنمية القدرة الشرائية التي يجب أن تحفز الإنتاج. وهكذا سيوضع حد لفضيحة البؤس المنتشر وسط الوفرة- فضيحة كانت تصدم، بالصورة نفسها، أوين، لا سيما أن القدرة على خلق الثروات قد أصبحت، بفضل المكتنة،

غير عمودية وأنه سيكون في الإمكان مواجهة كل الطلاب ومنسج  
الضروري والفائض ومنح كل ما يحتاج إليه.

### توماس هودغسكين

يمثل هودغسكين، احتمالاً، أكثر الشخصيات جاذبية، بعد أوين، بين  
رواد الاشتراكية. فكل شيء أسهم في جعله وجهاً قوياً وأصيلاً، قوة  
فكره وفلسفته الاجتماعية واستقلال إلهامه عن بتام وأوين ونشاطه  
المزدوج الذي جرى بالكتابة والقول وكتبه وتعاليمه. ولم يكف بغرس  
عداء للرأسمالية ذي مدى ثوري، بل مارس نفوذاً حقيقياً في الوسط  
العمالي ودفع إلى التنظيم النقابي وجعل من نفسه رسول تربية الشعب.  
ومع ذلك، وعلى الرغم من حياته الطويلة (١٧٨٧-١٨٦٩)، يقع عمله  
في فترة قصيرة تبلغ حوالي عشر سنوات، بين ١٨٢٣ و ١٨٣٣. ومثل  
معاصريه، نقاد الرأسمالية الصناعية، نفّض عنه غبار النسيان اشتراكيو نهاية  
القرن التاسع عشر، وخاصة الفايانبيون الذين لفتوا الانتباه إلى صفته  
كسباق على ماركس، وكذلك إليسي هاليفي الذي كرس له كتاباً عام  
١٩٠٣.

ولم تكن أصول هودغسكين هيئه، أبداً، للاهتمام بالقضية الاجتماعية.  
فقد كان ضابطاً بحرياً خدم في البحر في زمن الحروب النابوليونية، ولكنه  
حطم مستقبله العسكري إثر خلاف في قضية انضباط رفض، فيها، قبول  
ظلم. وسرح بنصف معاش، فأفاد من ذلك ليكتب، عام ١٨١٣، كتابه  
"بحث في الانضباط البحري"، وهو نقد عنيف للسلطة والمؤسسات  
القائمة. ثم سافر عبر أوروبا، إلى فرنسا وإيطاليا، وخاصة ألمانيا، سراً  
على قدميه، في معظم الأحيان، ليقوم بتحريات حول الحالة الاقتصادية  
والاجتماعية للقارة. واعتباراً من عام ١٨٢٣، وبفضل علاقاته بفرنسيس  
بليس والنفعيين، حصل على وظيفة صحفي في جريدة "مورننغ

كرونيكل" وأقام في لندن. وفي السنة نفسها، أسس مع اسكتلندي "مجلة الميكانيك"، وهي جريدة تربية عمالية ودارت في رأسه فكرة خلق معهد للعمال (معهد للميكانيك) لإعطائهم تأهيلاً علمياً وتقنياً واقتصادياً. فهو، إذن، رائد للثقافة الشعبية.

وقد هاجم في دروسه للمسانية (كان يعلم الاقتصاد السياسي، وكان بين جمهوره بعض قادة الميثاقية للقبليين، مثل لوفيت وهذيرنغتون) منظري الليبرالية الاقتصادية، وخاصة ريكاردو، وعرض على جمهوره أفكاره الخاصة حول الرأسمالية، نظام استغلال العمال من جانب أقلية من أصحاب الامتيازات للدعومين، هم أنفسهم، بقوة الدولة. وهذه هي الأفكار التي وضعها، كتابها، في أشهر كتبه، "الدفاع عن العمل ضد ادعاءات رأس المال" (١٨٢٥)، والتي استعادها، بعد سنتين، في "الاقتصاد السياسي الشعبي" (١٨٢٧). وبعد ١٨٣٣، انسحب هودغسكين الذي اختلف مع التوجهات السياسية للحركة العمالية ومع الميثاقية، شيئاً فشيئاً، من النضال وكرس نفسه لـ "الصحافة للفتلة" على حد قول هاليغي، دون أن يتردد في الدخول في خلمة جريدة "الإيكرونومست" التقليدية جداً اعتباراً من عام ١٨٤٣.

ومع ذلك، فكان قد استحق، على النمرة النضالية لعدائه للرأسمالية، هجمات عنيفة من جانب أصدقائه القدامى النفعيين (كان جيمس ميل يصف نظريات هودغسكين بأنها "جنون عايب" يودي إلى "تخريب كل مجتمع متمدن"، "أسوأ من طوفان المون والثر"). وكان قد توجب على أتباع الاقتصاد الكلاسيكي الرد في كراريس صغيرة وخصبة وامتداح مزايا حرية العمل بصوت "جمعية نشر المعارف للفتلة". ولم يهتز من جراء ذلك هودغسكين الذي كان يعلن، منذ "الدفاع عن العمل"، عن القوة المحررة للمعرفة والحقيقة: "ليس هناك حلف مقبوس يستطيع قمع الثورة السلمية التي تستطيع، بواسطتها، المعرفة بكل ما ليس مؤسماً على

العدالة والحقيقة".

وخلافاً لنقاد آخرين للرأسمالية متأثرين ببيتام، تستند فلسفة هودغسكين إلى لوك ومنهج الحق الطبيعي. فهي تعكس تفاؤله الفردي. وهذا المذهب يقف، مطبقاً على الملكية والدولة، ضد القوانين البشرية الشريرة والمصطنعة التي جاءت لتعترض مجرى القوانين الطبيعية التي أرادها الخالق والمولدة للخير والتقدم. فمهمة المشرع تقوم، إذن، على دعم القوانين الطبيعية ومنع انتهاكها. والاقتصادي يسبق السياسي. وعلى الفور، يقبل هودغسكين، كلوك، الملكية الخاصة شريطة أن تقوم على أسس حقيقية وثابتة. بل إن هذا الحق ضروري لرخاء المجتمع وحياته. فيجب، إذن، وضع حد لحق الملكية الصناعي الذي فرضته الأرستقراطية العقارية والرأسماليون بالقوة وإعادة حق الملكية الطبيعي. وعلاج الرأسمالية ليس في الاشتراكية مفهومة كنظام ملكية جماعي، بل في أن يعاد للعامل نتاج عمله.

ويريد هودغسكين دحض ما يعده أخطاء الاقتصاد السياسي الكلاسيكي: فكرة العمل السلعة، فكرة الربح كتاج طبيعي لرأس المال. فهو يؤكد أن العامل هو المنتج الوحيد للقيمة، ولكن النظام الرأسمالي يرغمه على قبول أجر محسوب على أساس الحد الأدنى الضروري لحاجاته الحيوية. والمستفيدان من كدحه ومن كل كسب محتمل في الإنتاجية هما الملاك العقاري والرأسمالي: "يتلقى العمال، وتلقوا في كل الأزمنة، ما هو ضروري لمعيشتهم. ويتلقى الملاكون العقاريون فائض نتاج أخصب الأراضي، وكل باقي التاج الكلي للعمل، في هذا البلد كما في البلدان الأخرى، بمضي إلى الرأسمالي تحت اسم ربح لاستخدام رأس ماله".

وباسم حق العمال في نتاج عملهم كاملاً، يطلق هودغسكين، مع اعتماده على محاكمة عاقلة لإقناع الرأي العام وتنويره، بلهجة عاطفية،

نداءات إلى الصراع الطبقي. فالمركة دائرة، في إنكلترا الرأسمالية، بين رأس المال والعمل. ومعسكر الرأسماليين الذي يملك، تحت تصرفه، مولود الدولة يستخدم التشريع لمصلحته (قانون الجيوب مثلاً). وهودغسكين الذي يدافع عن العمل للمقروع وللشهور يريد الإطاحة بالصنم الرأسمالي: "بتحويل الأنظار عن الإنسان نفسه من أجل تمرير النظام الطبيعي للمجتمع القائم على الملكية أو التملك وعلى القمع الحالي للعامل الذي يشكل، مع الأسف، جزءاً من هذه الممتلكات- نسبت كل النتائج المجيدة (العائدة للعمل) إلى رأس المال الجامد والمتداول. وبقيت مهارة العامل غير ملحوظة وأهين في الوقت الذي أصبح، فيه، عمل يديه موضع عبادة".

وبدلاً من الصنم، يضع هودغسكين العمل، لأن العمل هو كل شيء. وبما أنه مصدر للقيمة ومقياس لها، فإليه يعود، أولاً، الحق بثمار الكد. وعاملاً الإنتاج الأخران للزعويمان، الأرض ورأس المال، لا يخلقان ثروة، إنما لا يمتثلان سوى عمل متراكم منذ زمن العيد حتى عمل الصناعة الحديثة للأجور. فالعمل، إذا استنار وأحسن توجيهه، قادر على تحويل "صخرة عقيدة إلى حقل خصب".

ويطرح هودغسكين، بعد أن أثبت التفوق الاقتصادي للعمل على رأس المال، سؤالين. الأول هو عن حق العامل في نتاج عمله. فكيف نعرف، في اقتصاد صناعي معقد، قائم على تقسيم العمل، النصيب الذي يعود لعمل كل واحد؟ وبالتالي، فكيف نقدر المكافأة الطبيعية للعمل الفردي؟ لا يوجد، أبداً، معيار يستطيع، بموجبه العامل أن يملك، عن حق، نتاجه. وفكر هودغسكين حول هذه النقطة يقى مشوشاً وهودغسكين يعترف، ثانياً، بأن شخصين ووظيفتين مختزج في رب العمل: صاحب المشروع الذي هو عامل، والرأسمالي الذي هو مستفيد. وقد كتب يقول: "أرباب العمل عاملون مثل عمالهم. ومن وجهة النظر هذه، فإن

مصلحتهم هي مصلحة أحرارهم نفسها. إلا أنهم، أيضاً، رأسماليون أو وكلاء لرأسماليين، ومصلحتهم، من هذه الناحية، معارضة لمصلحة عمالهم". فمكافأة صاحب المشروع مشروعة تماماً شريطة أن يرد ربح الرأسمالي غير العادل إلى العدم.

وما يمر كل شيء، بما فيه الملكية، هو العمل. والنيل الأعلى هو أن يكافأ العمل ويصاقب الثراء والكسل. وبجد، هنا، قوة العاطفية الاشتراكية وضعفها. للذهب يطلق تياراً من الحماسة، ولكنه يبقى مبهماً حول اقتراحاته بصدد مجتمع المستقبل. وهودغسكين يهتف، دون أن يخلو ذلك من بلاغسة، في الصفحات الأخيرة من "الدفاع عن العمل" قائلاً: "أنا واثق من أنه لن يكون هناك، ولا يجب أن يكون هناك، سلام على الأرض ولا إرادة حسنة بين البشر طالما لم يكن انتصار العمل كاملاً، طالما لم يكن الكدح الإنتاجي الوحيد الذي يجب أن يفرم بالنعم والكسل هو الوحيد الذي يجب أن يكون باتساً، طالما لم يرسخ جيداً للبدا الرائع القتال: "الحصاد من حق الذي يزرع"، طالما لم يتم مبدأ الملكية على العدالة بدلاً من العبودية، طالما لم يصبح الإنسان موضع التشريف بدلاً من كتلة التراب التي يسحقها أو الآلة التي يديرها".

وجول العمل الذي يجب القيام به للوصول إلى مثل هذا التقدم، يسمح هودغسكين، وهو فردي عديد، برؤية غريزية حيال الدولة. فالحكومات عبرت، في رأيه، في كل زمان، عن السلطة الاقتصادية للطبقة الحاكمة. وما دامت السلطة في أيدي أصحاب الامتيازات، فإن الديمقراطية مستحيلة. وقد حذر هودغسكين، في ذروة الهياج الراديكالي من أجل إصلاح البرلمان، العمال من خطر الإصلاحات السياسية: فأسباب النداء اقتصادية. والعداء حيال الدولة يمتد إلى كل نشاط سياسي. وبما أن المسألة الحقيقية من مستوى اجتماعي واقتصادي، فما جدوى العمل

بوسائل سياسية؟ فلا يمكن لهذا أن يكون سوى ضلال، خدعة خطيرة. فميول هودغسكين القوضوية تضعه، إذن، في منتصف الطريق بين غودوين وباكونين، في حين أن تحليلاته الاقتصادية تضعه كوصلة بين ريكاردو وماركس. فهودغسكين الذي يرفض كل مثل أعلى تعاوني أو مشاعي، يميل إلى مجتمع منتجين أحرار ومستقلين. وهو يؤمن بفضيلة النضال الشخصي لكل عامل ويقبل للنافسة- وهو ما استحق عليه انتقادات لاذعة من وليم تومبسون.

وهذا المزيج من الفردية العنيدة والعلموحات إلى الاشتراكية نقلناه في نمطي العمل اللذين يريد هودغسكين التوحيد بينهما ليحقق انتصار أفكاره: النقابية والتربية. فعلى الاتحادات النقابية أن تنظم نفسها وتوحد الطبقة العاملة ضد الاستغلال الرأسمالي، وهودغسكين يشجع نمو النقابات اللندنية وذلك على الأقل، إلى اليوم الذي حكم عليها، فيه، بأنها أفسدت، دون رجعة، من جانب التعاونية الأوينية والارتباكيات السياسية. ومن جهة أخرى، يقع على عاتق مؤسسات الثقافة للعمال أن ترفع المستوى الثقافي للجماعة وتنور العمال حول الاقتصاد السياسي الحقيقي. فهودغسكين يتصور، إذن، الدروس للسبائية كأداة تحريري ونضال ضد الرأسمالية، في حين أن أكثر المنادين بالتربية العمالية نفوذاً، مثل بليس وبمركيك، يرون فيها مجرد وسيلة لتحسين للعارف التقنية للعمال في الوقت نفسه الذي تكون، فيه، مناسبة لكتبهم إلى جانب الاقتصاد الكلاسيكي. وأخيراً، فإن وجهة النظر هذه- وجهة نظري التعاون بين البورجوازيين المتتوريين والعمال المشغوفين بالمعرفة- هي التي انتصرت، لا سيما وأن المحسنين الراديكاليين ذوي الجيوب الممتلئة جيداً والقناعات الفردية هم، وحنهم، القادرون على تأمين تمويل هذه الدروس وعملها. فهودغسكين خسر معركة للمبادئ العمالية وفصل الاشتراكية عن الراديكالية.

## جون فرنسيس براى

بنى ج.ف.براى، وهو نصف إنكليزي ونصف أمريكي وعامل تنقيب في مطبعة، شهرته على كتاب واحد صدر عام ١٨٣٩، "أمراض العمل وعلاجها". والكتاب الذي كتب بقلم رشيق وصياغات موفقة لا يغفلو من لُحِب ولا من قوّة. وقد استرعى انتباه المعاصرين لا سيما وأنه يستعيد بعض الأفكار التي وضعها في التداول، منذ حوالي عشرين سنة، المصلحون الاجتماعيون. وهو يجري، على حد قول كول، "التركيب بين الأينية والاقتصاد السياسي للضاد لريكاردو". وهناك سند آخر لشهرة براى. ففكره الأصيل حول القيمة والتبادل وفضل للقيمة حظي باعتراف ماركس الذي يستشهد به، مقرظاً إياه، في "بؤس الفلسفة".

ولد براى في واشنطن من أب ممثل مهاجر وأم أمريكية. وقد جاء ليعمّم، مع أسرته، في ليندز حيث اشتغل كطابع في الجريدة الراديكالية "ليندز تلز". واتفق له، أيضاً، أن اشترك في التحرير. وفي الوقت نفسه، ناضل في صفوف الاتحاد العمالي المحلي. واعتباراً من ١٨٣٦، في حين أصبحت ليندز إحدى عواصم الميثاقية، اشترك براى في النشاط بوصفه سكرتيراً لـ "رابطة عمال ليندز". وبعد نشر كتابه بقليل، رحل، نهائياً، إلى أمريكا حيث واصل نشر أفكاره مع تنقيفه منها بالتدريج. وتوفي فيها، عام ١٨٩٥.

ينطلق فكر براى المشغول بالبحث عن السعادة، كفكر كثير من المعاصرين، من إدانة لا رجعة عنها للمجتمع القائم. ويزيد في الأذى الذي يوقعه هذا المجتمع، بابل للصالح، بالبشر كون هؤلاء مخلوقين بشروط حياتهم. والأهمية الحاسمة للبيئة - وهي فكرة تذكر بغودوين وأوين - تمارس في نظام هو أسوأ ما يمكن تصوّره من أنظمة. وبالفعل، ففي حين صنع البشر من أجل أن يعيشوا في تواصل مع بعضهم البعض،

أفسد العالم وجود الملكية والتناقض بين الكسالى والعاملين. وهكذا تنتهك المبادئ المسجلة في كتاب الطبيعة الكبير.

ما هي هذه المبادئ المطابقة للحق الطبيعي؟ في الصف الأول، تأتي المساواة. فكل واحد، بالتساوي، حق وواجب في العمل. إلا أنه يجب، من أجل أن تسود المساواة، إحلال الملكية الجماعية محل الملكية الخاصة، خاصة ملكية الأرض، على اعتبار أن الأرض هي التي يستمد منها البشر، بصورة رئيسية معيشتهم. والفكرة الثانية لمرأي هي أن المساواة في العمل يجب أن تؤدي إلى المساواة في المكافأة. وبالفعل، فالعمل، وحده، هو الذي تنجم عنه القيمة. فكل كل كائن بشري الحق في ثمار عمله، في حين أن نظام الملكية الخاصة يؤدي، بجرمانه من مكافآت العادلة، إلى الطغيان والظلم واللامساواة والبؤس. والانقسام إلى طبقتين، الرأسماليين والعمال، يأتي من نظام اللاتساوي في التبادل. فالعامل يعطي رب العمل يوم عمل، في حين يتلقى قيمة نصف يوم: وهكذا يغني الغني ويفتقر الفقير. والواقع أنه ما من تبادل حقاً. فالرأسمالي لا يعطي شيئاً لأنه ليس لديه ما يعطيه، ويكتفي بدفع أجرة عمل أسبوع بالمال الذي كسبه على ظهور العمال في الأسبوع السابق. ولكنه يغني، باستمرار، بسبب فضل القيمة والتراكم الرأسمالي. فليست العلاقة بين الرأسمالي والعمال، إذن، مستوى خديعة ومهزلة وسرقة وقحة على الرغم من اكتسافها الصفة القانونية.

أين نجد الدماء؟ ليس في العمل السياسي أو في تشريع العمل المنزوريين، سلفاً، للفشل، ولا في الاشتراكية التي لا تستطيع أن ترمي إلا إلى تحسّن جزئي للشرط العمالي دون تغيير هذا الشرط نفسه، ولا في المحجرة، وهو حل كان رائجاً، آنذاك، ولكنه لا يفعل شيئاً بخلاف نقل العامل من مكان بؤس إلى آخر. فمن أجل المضي إلى حذر الدماء، يجب تغيير أساس النظام، أي إدخال الملكية الجماعية: "مشاعية الخيرات هي، من كل وجهات النظر، أكمل شكل مجتمع يستطيع الإنسان اعتماده". ويجب

أن يصحب هذا الاقتصاد الشيوعي نظام تربية جماعي للأطفال الذين يوحلون من أسرهم وتربيتهم الدولة.

إن مثل هذا التغيير لا يمكن أن يتم في يوم بسبب صفتي الإخلاص والكرم اللتين يقتضيهما. وهذا هو (وبراي) يعمر عن نفسه، هنا، بصراحة وواقعية) سبب فشل بعض التجارب الشيوعية التي جاءت لتلتصق بها، في الفوضى، كائنات ما تزال مستعدة لعادتها ومستيقظا وأنانيتها. ولذلك، وبصفة انتقالية، في انتظار مجتمع على طريقة أوين، بتعاونيات إنتاج واستهلاك وتبادل، ينصح بـراي باللجوء إلى شركات مساهمة يديرها عمال وتشكل نوعاً من اتحاد لفعاليات العمل. وهكذا، وطبقاً للعنوان الفرعي لكتاب بـراي، سوف يحل عصر الحق، في رؤية متفائلة لتقدم غير محدود للبشرية، محل عصر القوة. وبـراي، الوحيد بين منظري الاشتراكية الذي كان عاملاً حقاً، يبرهن على أنه عرف كيف يفكر بتجربته كعامل يدوي في بذله جهده للتوفيق بين الحس العملي والمفاهيم النظرية والطموحات الأخلاقية.

### الأدب والاشتراكية: المحافظة المالية السي الاشتراكية والتكتلات الاجتماعية

#### الرومنطيقية والعضبة الاجتماعية

قدم الأدب، هو أيضاً، إسهاماً لا يهمل، حتى ولو بقي في معظم الأحوال غير مباشر، في نشر أفكار أو طموحات اشتراكية. وقد بدأت الحركة مع الكوكبة اللامعة من الشعراء الغنائيين التي فرضت شهرتها على إنكلترا خلال السنوات الأولى من القرن التاسع عشر. ثم استعادت من جانب الروائيين وبعض ممثلي الفلسفة السياسية. وفي هذه الأوساط المتنوعة حدثت، بفضل الرومنطيقية، ردة فعل ضد ضروب قسوة الثورة الصناعية، وضد الضبط البارد للاقتصاد السياسي الكلاسيكي، على

الصعيد الأدبي كما على الصعيد الأخلاقي. وكان تيار عاطفي قوي يحرك، أكثر مما حرك الأوينيين والاشتراكيين الريبكارديين، أنصار هذه القضية ضد لا إنسانية للكننة والنظام الرأسمالي الجديد. فقد كانوا، كقضاة أو أنبياء، يتوجهون بالنداء إلى الشبيبة، إلى الخيال الخلاق. والواقع أن واحداً من هؤلاء المصلحين الاجتماعيين للثنيين حثاً على البؤس واللامساواة لن يصل إلى الاشتراكية كنقطة نهائية لمسارته السياسية والأخلاقية. وعلى العكس من ذلك، سيتحول العديد منهم خلال جريان الحركة. ولكن أسلوباً جديداً في الكلام صنع بتأثير منهم. فقد روجوا لبعض الأفكار التي سرعان ما ستصبح مواضع مشتركة. وقد غذى قسم واسع من الحركة، بنشره هائل متفجرة لقضية ضد المالكين، النقد للتحمس للمجتمع القائم والآمال في نظام مقبل مصنوع من العدالة والمساواة. وفضلاً عن ذلك، أعطت الشهرة الأدبية هؤلاء للولفين ونفس شعرهم ورشاقة أسلوبهم لعملهم إشعاعاً لا يقاس به إشعاع علماء اقتصاد ومنظرين ذوي تعبير ثقيل وتعليمي. فقد أفاد، إذن، هؤلاء الأدباء من انتشار لا مثيل له لدى الطبقة الوسطى ولدى أكثر العمال ثقافة.

### تأثير الثورة الفرنسية

منذ بدايات الثورة الفرنسية، عبر وودسوورث وكولريدج وسوازي عن حماسهم. فهو ذا عالم جديد قيد الولادة: إنه الإعلان عن بعث أخلاقي للبشرية. والطوباوية ستصبح واقعاً، ليس على "جزيرة ما بعيدة، بل في قلب العالم، علماً جميعاً" كما كتب وودسوورث. وفي نظر كولريدج الذي كان، آنذاك، طالباً في كمبودج، لم تعد كتابة قصائد ومسرحيات تكفي. فيجب الانتقال من النظري إلى العملي. ولذلك، اقترح، عام ١٧٩٤، على صديقه سوازي، الطالب في جامعة أوكسفورد، تأسيس مستعمرة شيوعية تسودها مساواة كاملة. وهناك سوف تلغى الملكية

وتلغي، معها، الأنانية. وأبدي مساويزي قليلاً من الحماس. وبعد وقت قصير، غلّي كولريديج، بدوره، عن المشروع. ومرعان ما انخرقت الآمال التي أثارها الثورة الفرنسية تحت هبات الرجعية المعادية لليقينية. وتطور وودسوورث وكولريديج ومساويزي، وقد فحمتهم الحيات، نحو نزعة محافظة مصطبغة بالاهتمامات الاجتماعية وحب الشعب. وسوف توجد سلالتهم لدى الاشتراكيين للمسيحيين والمحافظةين الديمقراطيين.

### كولريديج

قام كولريديج، للطبوع بالرومنطيقية الألمانية، بنقد قس لعقلانية القرن الثامن عشر وتقاؤه. وتستعيد للدرسة الألمانية-الكولريديجية التاريخ وتترجه إلى فلسفة اجتماعية للنمو. ومثل هذا الفكر الذي يرفض المقولات المجردة لا يسلم بأزلية المفاهيم العامة ولا بمرسوخ القوانين الاقتصادية كقانون العرض والطلب. وهي تقترح، بدلاً من عطلات عصر الأنوار التي جف معنيها، القرون الوسطى كنموذج، أي غطاً من المجتمعات لا يعود الفرد، فيه، متروكاً للعزلة، بل يدمج في جماعات وتقاتبات. وعلى عكس الفردية النفعية الباعثة على اليأس، يتوق كولريديج إلى تصور عضوي للمجتمع يرتبط، فيه، الفرد بطبقته وسلكه ويحدد مكانه في الوحدة المعنوية للكل. وحرر الزاوية في إعادة البناء الاجتماعية هذه هو الدين: فيجب أن تكون الكنيسة للمرية الكبرى لهذا المجتمع المستعاد، ويجب أن تكون الروح المسيحية رابطة. ومثل المسيحية الأعلى الذي يتملأ مع للثل الأعلى القروسطي ينم كتابه "دستور الكنيسة والدولة" (١٨٣٠). فالخالة الحاضرة التي ندد بها بقوة تقدم مشهداً قاضحاً: مشهد التباين بين الترف والبؤس، مشهد الاستبداد الحكومي ومشهد الخيل الناجم عن المكتنة. إنها الفوضى بدلاً من النظام- أكثر أنواع الفوضى لا إنسانية. ويكتب كولريديج قائلاً: "لدينا قوانين

حول الصيد وقوانين حول القمع، حول مشاغل القططن، ولديننا سبيثالفيرز (حي فقير في لندن) وزارعو الأرض الذين يعملهم قانون الفقراء وبقية السكان ممكنة، محولة إلى آلات لصنع أغنياء جدد. وماذا أقول، فالية الثروة القومية مبنية على بؤس الذين يجب أن يشكّلوا قوة الأمة وصحتهم السيئة وإجباط معوزيهم". ولعلاج هذه الضلالات، يجب استعادة مدلولي التضامن والمحبة: أن يجد كل واحد نفسه عضواً في كل حسب تعاليم الأخلاق للمسيحية، وسوف يسود الوفاق.

### سوازي

احتفظ سوازي، طيلة حياته، بعاطفة شبابه للمعادية للرأسمالية. إنه لم يتوقف، وهو القارئ الجهد للمؤلفات الاشتراكية، عن انتقاد نتائج الثورة الصناعية دون رافة، من "رسائل من إنكلترا" للكاتب عام ١٨٠٧ وحيث يصف للمصانع الجديدة بأنّها كهوف البؤس والانحطاط حتى كتابه الصادر عام ١٨٢٩ حول توماس مور. وأسهم سوازي، على طريقته، في زعزعة الأيديولوجية الليبرالية. فهو، كني يستوحي حينئذٍ عيافاً إلى الماضي، يندد، بقوة، بخطيئة العالم الحالي: فالحساب طرد العاطفة. ويعلم سوازي، في تأمله لتحرية توماس مور، مثل هذا الأخير، بتحويل المجتمع لجعله يصل إلى السعادة. وهو يوفق، وفي هذا طرافة كافية، بين ثقة متفائلة بالمستقبل، لأنه يؤمن بالتقدم المادي والمعنوي، وإعجاب دون حدود بالماضي لأن الشروط الاجتماعية كانت، في نظره، ألطف في زمن توماس مور: فـإنكلترا القرن السادس عشر كانت تقدم لسكانها من المعرفة والثروة أكثر مما تقدمه إنكلترا القرن التاسع عشر التي غاصت، بتأثير النظام الصناعي الجديد، في انعدام الأمن والمناقسة المخرقة وإغراء الكسب.

وعمل سوازي مشبع، تماماً، بهذه اللهجة النبوية التي تعد بالسعادة المقبلة

ويرفع الماضي إلى مصاف النبل الأعلى ليستطيع أن يندد، بشكل أفضل بالحاضر. وعلى وجه الإجمال، تترد اقتراحاته المشخصة إلى إصلاحات شاحبة خجول: تنظيم مستعمرات عمال، إدلة أفضل في كل أبرشية، نظام تعليمي قومي، التربية الدينية للجميع، شرطة أكثر كفاية، تنمية صناديق التوفير، وأخيراً إقامة جماعات ذات أسلوب أويبي تستخدم أمثلة. وبالفعل، يحس سوازي، في وقت واحد، بتعاطف مع الأوبية ومع شخص روبرت أويين، أحد الرجال النادرين الذين أعطوا البلد دفعا أخلاقياً. وهو، نفسه، يستمد وحيه من الأخلاق أكثر بكثير مما يستمد من العلم الاقتصادي. فانتقاده للرأسمالية يستند إلى قيم أخلاقية. وكل شيء مرئي يحوي الخير والشر. فالشر لا يتوقف عن النمو في نظام حرية العمل. ومنذ أن أقامت الآلة سيطرتها على العالم، ساد عدم الاستقرار. فكل واحد، مزارعاً كان أم رأسمالياً، يقمع جاره. وفي كل لحظة، تهدد الثورة بالاندلاع. ولكن هذه الرومنطيقية للعادية للرأسمالية حتى ولو حملت، في ذاتها، هاجس اللياقية، تؤدي إلى أبوية محمد الماضي. وللناداة بالرفاق والتعاون، ضد أنانية الأفراد تفتح، هاتياً، الطريق أمام المحافظة الاجتماعية لإنكلترا الفتاة، وليس، أبداً، أمام الاشتراكية. ومع ذلك، فإن طموحات الاشتراكيين للمسيحين الكريمة سوف تتعرف في سوازي على رائد.

### شيلي

لا يبدي شيلي، أبداً، في التزاماته السياسية، استمراراً يزيد على ما يديه في مسيرته الشخصية. ومع ذلك، فحت تأثم دافع ثوري، كتب، عام ١٨١٩، قصيدته "أغنية إلى رجال إنكلترا". وهذه الرؤية للتحمس للعدالة التي وصفها ماكس بمر بأنها "أغنية الاشتراكية الوليدة" تعبر عن نفسها في رسالة حارة مستلهب، فيما بعد، عدداً لا يحصى من القراء. أما

بالنسبة للنساء اللوجه إلى النحللات العاملة، فهو همزة وصل بين حكاية ماندفيل الخرافية (١٧٢٤) وحكاية منتر مورغان (١٨٢٦). فعلى شكل تعزيمي، يطور شيلى الفكرة التي يجيها علماء الاقتصاد الذين ينددون بالراسمالية: المجتمع يقوم على استغلال العمال المحرومين، ظلماً، من حقوقهم. فلماذا تقبل مثل هذه العبودية دون مقاومة؟

لماذا تقبل، إذن، يا ابن إنكلترا،

من أجل السادة الذين يسحقونك؟

لماذا تسبح، في الجهد والمهم،

للعاطف الفاخرة التي يرتديها طفلاتك؟

لماذا تكدح هكذا، من اللهد إلى اللهد،

لتكسو وتغذي وتنقذ

هؤلاء الطفيلين المارقين الذين يردون

شرب عرقك، وحقى دمك؟

الحب الذي تزرعه والذهب الذي تكشفه

شخص آخر هو الذي يخزنه

شخص آخر هو الذي سيحمل

السلح الذي تصنعه واللباس الذي تبيعك!

أزرع حياً - حد ذهباً - لا يكونان

للطاغية، للمحال!

انسج - ولكن ليس للكسول!

هذه الأسلحة، اصنعها - ولكن للدفاع عنك!

### كارليل

كان كارليل، الفيلسوف الصوفي والمؤرخ المثالي والمعجب بالأبطال، مهتماً جداً بالسؤال الاجتماعية. وقد كرس لها معالجات طويلة في كتابه،

"الينافية" (١٨٢٩) و"الماضي والحاضر" (١٨٣٤)، وقبلهما في إسهامه الأول في الفلسفة الاجتماعية، وهو بحث هام نشر عام ١٨٢٩ في "مجلة أدنبره" بعنوان "علامات الأزمنة". وقد تأثر كارليل تأثراً مزدوجاً بالبيوريتانية الاسكتلندية والفلسفة الألمانية. وقد تركت، لديه، رومنطيقية غوته وشيلر وجان بول ونوفاليس للتبوع برومنطيقية كارليل أثراً عميقاً. وأصالة هي في كونه قد أراد تقديم إجابات عن الأسئلة التي تطرحها "الصناعانية" (كلمة ابتكرها هو نفسه). فقد أحس كارليل، جيداً، بالطفرات العميقة التي حملها عصر الآلة: وهي طفرات تقنية، أولاً، ولكنها أكثر من ذلك، أيضاً، طفرات اجتماعية وأخلاقية. فالخضارة الصناعية تخلق علاقات اجتماعية جديدة، خاصة بين الأغنياء والفقراء. وهي تحول طباع الأفراد والأخلاق الاجتماعية. بل هي تعدل قاعدتي الحياة الروحية: الدين والأدب. فإمام الإيمان للمادي بالآلة وقدرتها على التحويل التكنولوجي، يجب، من أجل الإفلات من مخاطر انخراط الأخلاق، إعادة التأكيد على كرامة الإنسان التي لا تموت وعلى وجهته الروحية العليا. وهذه الثورات الحديثة جداً تلقى، في الرأي العام، على الرغم من اختلاطها باعتبارات شعرية، صدى دائماً لكونها تستجيب لطموحات يحسها الإنسان بصورة متفاوتة الإهام، ولكنه يحسها بعمق وصدق دائماً.

ويطلق كارليل من نقد لاذع للرأسمالية وتجاوزاتها، وهو نقد استحق عليه تحية ملحوظة من ماركس. فهو يرى أن الاقتصاد السياسي الكلاسيكي، وهو "علم كتيب"، كله تجريد، غير قادر على استيعاب الواقع. ونظام حرية العمل الفوضوي والمفترس قريب من الانهيار. وفي حين كانت إنكلترا، في السابق، تفتدي كل سكانها، فإنها قد أصبحت "أرض جوع". فالفقراء محرومون من الخبز والسكن. وتلخص الحالة الاجتماعية عبارة هي: "الفوضى مع الدركي فوقها".

ويكتب كارليل، في "الماضي والحاضر"، قائلاً أنه لم يبق هناك سوى "عقدة مال" لتربط بين الكائنات البشرية. "إننا نسمي هذا مجتمعاً، وسوف نمرن، صراحة، في كل مكان، على التفتت وعلى أكمل الانزعال. فحياتنا بعيدة عن تشكيل دعم متبادل، بل هي مصنوعة من عدائية متبادلة متكررة بقوانين حرب حقيقية سميت، من بين أسماء أخرى، *النافسة المحسرة*". وبالتباين مع ذلك، يستغرق كارليل في استذكارات عاطفية ومصطفية بالثالثية للقرون الوسطى بماعاتها العضوية ولماغها المشترك. وكل ذلك دمره القرن الثامن عشر، وهو فترة سلبية وهدامة حصراً. إلا أنه سوف يمكن، في القرن التاسع عشر، تحت تأثير نجمة من العلماء والرأسمالين (تتعرف، هنا، على الأفكار السان سيمونية)، أن تشهد الولادة الجديدة لوحدة الجسم الاجتماعي العضوية.

والسألة ليست سياسية، بل اجتماعية. فلا فائدة، إذن، من القيام بشورة: فالإطاحة بحكومة لن تغير شيئاً. ولا فائدة من الانطلاق في حملة مطالب سياسية، كما يفعل الليثاقيون: فسوق يندع العمال بالراديكالين. وكارليل للمليء بالسخرية للزردية لليرالية، سياسية كانت أم اقتصادية، يهاجم "الراديكالية للمشلولة"، "إحدى أكثر الظواهر التي اتفق للهنس البشري أن صادفها بلاء". فهذا النظام المجرد الذي يقيس الأعماق بواسطة الإحصاء، يلقي بمساره الفلسفي- السياسي في المهرة السوداء للآلام البشرية، وعندما يربنا قصر المهرة، "يستخلص منها، على سبيل التعزية، هذه النتيجة العملية التي هي أن الإنسان لا يستطيع شيئاً بخلاف الجلوس وتأمل الزمن الذي ينقضي وحريان القوانين الطبيعية بعين قلقة". ومع ذلك، يبين، في كتابه "الليثاقية"، أن هذه الأخيرة ليست حلاً ولا اضطراباً عابراً. فالحركة العميقة الجذور ستتكرر ما لم تقدم أدوية للأمراض التي تعانيها إنكلترا: فالجماهير على حق، فعلاً، عندما تريد الإطاحة بدولة غير عادلة لا تدع لها، كمنظور، سوى "سيوت العمل" أو

الجد الماتوسي من الولادات.

ومن هذا التلديد بدأ "الفلسفة الخيرية" لحرية العمل، ينتقل كارليل إلى وجه أكثر إيجابية من إصلاحه الاجتماعي والأخلاقي. ولديه تصريحات تفيض بالكرم، ولكنها غامضة تسمح بتفسيرات ميالة إلى الاشتراكية، كما بصدد الملكية الجماعية للأرض مثلاً: "حقيقة القول هي أنه ليس للأرض سوى مالكين: الله الكلي القدرة وكل أبنائه الذين عملوا في الأرض جيداً، وما زالوا يعملون، فيها، جيداً". ذلك أن المبدأ الكبير هو العمل: "لا مكافأة دون عمل". ولكن فكر كارليل يقي، فيما يتعلق بالصيغ العملية، مقلداً بالغموض: ومن حين إلى آخر، ينشق برق من الغيوم دون أن يبدد ضباب بلاغة غامضة. أما بالنسبة للعلاجات التي تصورها، في "الماضي والحاضر"، لحل القضية الاجتماعية، فليس فيها شيء من الأصالة ولا الجرأة. فكارليل يكتفي باقتراح تدخل الدولة لتطوير تشريع للعمل (خاصة الصحة في المصانع) وتعميم التعليم وخطوة مساعدة للهجرة واتصال دائم بين أرباب العمل والعمال.

وما يهم كارليل، قبل كل شيء، هو الإصلاح الأخلاقي الذي سوف يكون من عمل "أرستقراطية روحية". وبالفعل، فإن كارليل يلتفت، من أجل هذه المهمة، إلى أرستقراطية الولادة. فيحب أن تكف هذه الأخيرة عن العيش في الكسل، وأن تتزج نفسها من حياة الفراغ، وأن تمالك ذلكها وتستعيد الإحساس بواجبها، وأولها هو واجب الإدارة والقيادة. وسوف تكسب طاعة الجميع، إذ ذاك، لأن العمال سيستعيدون الثقة بها. وكارليل المصلح الاجتماعي ذو الذهن الأرستقراطي والبيوريتاني يصل، في نهاية اللطاف، إلى المحافظة. وهو يفرض نفسه كمعلم فكري على محافظي حركة "إنكلترا الفتاة" للتوربين. ولكن سلطاته تبعثت في اتجاهات عديدة. فلإلى جانب التيار الاشتراكي الذي أسهم في تنفيذه، سوف نرى بعض تلاميذه البعيدين يتجهون نحو الفاشية وفناء منهم لجيل

كارليل إلى اللجوء إلى النظام والدولة، إلى الأبطال والقادة، إلى أشكال الاشتراكية التسلسلية والتسلسلية، إلى الرفض للتعمد للديمقراطية.

### الأدب والاشتراكية

وجدت الاشتراكية الأدبية، سواء أكانت مولودة من العواصف الرومنطيقية أم من المثالية الفيكتورية، حدودها بسرعة. فهذه الحركة "الميلية للاشتراكية"، وهي ثورة نبيلة ضد أهوال المكتنة وفظاظاتها، ضد الديكور للسوق المحبط الذي سمي "بصمة مانشستر"، والتي ليست هي اشتراكية أبداً، ساهمت في استثارة الوعي. فهي توقظ وتثير أسئلة تنمي إحساساً بالذنب. وبعبارة موجزة، إنها تخلق حالة ذهنية تعيد وضع المجتمع القائم موضع مسائلة باسم مبادئ أخلاقية وتزعزع، بذلك، الثقة العامة بالرأسمالية.

إلا أنها لا تمضي أبعد من الانتفاضة البليغة لنفوس صافية ومشغوفة بالخمر. والروايات الاجتماعية نفسها، "سبييل" لنزرائيلي (١٨٤٥)، "موري بارتون" للسيدة غامكيل (١٨٤٩)، "آلتون لسوك" لكينغسلي (١٨٥٠) و"أوقات صعبة" لديكر، وهي التي تصور، دون مجاملة، تأثيرات اقتصاد السوق، لا تحتوي على كثير من الذرائع الجديدة قياساً مع تنبذات الشعراء والفلاسفة. فعلى وجه الإجمال، لم يكن لهذه التيارات الفكرية الجديدة سوى تأثير محدود على النمو العام للاشتراكية. إلا أنها تمهئ الرأي العام للاعتراف بسلامة انتقادات الرأسمالية وتحضر الأذهان، في عصر فردية منفتحة، لحلول للمسألة الاجتماعية تستعيد مدلولي الجماعة والتضامن.

### الحركة العمالية والاشتراكية

تجادبت الحركة العمالية الإنكليزية، منذ ولادتها في السنوات الأخيرة من القرن الثامن عشر، ثلاث استراتيجيات. وتقابل الأولى التيار الراديكالي.

فقد توصل، عدة مرات، إلى جمع الطاقات العمالية على برنامج عمل سياسي في جوهره. وضمن هذا المنظور، يرى التحويل الديمقراطي للدولة، كوسيلة تجلب للعمال تحسين مصورهم وتضمن احترام حقوقهم دون ضرورة، من أجل ذلك، لتحويل النظام الاقتصادي: فالرايكايون، أنصار النفعية البنائية، يعترفون بقوانين الاقتصاد السياسي الكلاسيكي. وأبعد ما يتمنونه هو تدخل الدولة لتصحيح أكثر التجاوزات علانية بتشريع مناسب لصالح بعض فئات العمال غير المحظية. فيلج على الطبقة العاملة، إذن، التحالف، مع البورجوازية الليبرالية من أجل الانتصار، سوية، على الأرستقراطية وفرض الإصلاح السياسي والبرلماني. وقد جعل بليس من نفسه، براعة تامة، بطل هذا التكتيك معيلاً، باستمرار، وصل يحوط التحالف بين العمل ورأس المال. ذلك هو الموقف الذي ساد بين ١٨١٦ و ١٨١٩، بين ١٨٣٠ و ١٨٣٢، وفي زمن الليثاقية من بعض الجهات.

والانجاء الثاني هو اتجاه النقابية. فقد تشكلت روابط للدفاع عن العمال، في وقت مبكر جداً، بين عمال بعض الفروع الصناعية: ويمكن أن نعيد، على طول القرن الثامن عشر، رسم تطور الأولى بينها. إلا أن نهاية القرن، تقريباً، هي التي بدأت، فيها، الروابط للمهنية في الاتساع. فقد ازدهرت الإضرابات وجمعيات الإصلاح السياسي والاجتماعي بفضل الحركات الديمقراطية المرتبطة بالثورة الفرنسية. وانتشر التنبه وأوقف صعود الحركة بالقوانين التي منعت التكتلات تحت طائلة عقوبات قاسية جداً (قوانين التجمع لعامي ١٨٩٩ و ١٨٠٠). وولدت النقابية التي عاشت كما تستطيع في السر طيلة فترة التحريم، من جديد، بعد إلغاء قوانين التجمع عام ١٨٢٤-١٨٢٥. ولا يهتم التيار النقابي بتحويل البنى الرأسمالية، ولا بالإصلاح السياسي، بل بالعمل الاقتصادي لمقاومة أرباب العمل، في حالة خفض الأجور مثلاً، وللدفاع عن حقوق العمال، لدى

الحاجة، بالإضراب. فالحمائية المتبادلة والعمل الدفاعي، باسم التضامن بين العمال، هما، إذن، هدف العمل النقابي. فالحركة العمالية تنسحب، هنا، إلى ميدان نضال أضيقت، ولكنه ميدانها على وجه الخصوص. وليس هناك أي شاغل أيديولوجي، بل رد فعلي على الحاجات اليومية وللشخصية لعالم العمل.

وأخيراً اتخذت الحركة العمالية، في بعض البرهات، اتجاهاتاً ثالثاً: اتجاهات الاشتراكية. ولا شك في أن الاشتراكية لم تحس سوى جزء ضئيل من العمال البلويين باستثناء فترة ١٨٣٢-١٨٣٤ التي جرى، فيها، التولرد بين الأوبينة والحركة العمالية. ومع ذلك، فقد بدت بعض الأوساط، سواء أكان ذلك في الحرفية أم في الصناعة، قابلة لتلقي فكرة إعادة صهر كاملة للتنظيم الاقتصادي والاجتماعي ولوعود الإحياء الأخلاقي المتضمنة في مختلف المذاهب الجماعية أو التعاونية. فقد كان يصفى، باتباعه، إلى مؤلفين مثل هودغسكين وتومبسون ومودى. وسرعان مما بدت هذه الاشتراكية السلمية، في الوقت نفسه الذي توجه، فيه، إلى الإقناع وحده، أكثر هدماً، بكم، من عنف للتطرفين الراديكاليين. ف وراء الإنشاء الراديكالي يكمن، فعلاً، الإيمان بقوانين حرية العمل. أما وراء النظريات الاشتراكية، فيترسم نضال العمال ضد رأس المال وتجريد المالكين من ملكيتهم والتوزيع للنصف للثروات. وبدلاً من التحالف بين البورجوازيين والعمال، وهو هدف التكتيك الراديكالي للفضل، تؤدي الاشتراكية، مباشرة، إلى النضال العمالي ضد التمييزين بشراهم سواء أكانوا متممين إلى الأرستقراطية العقارية أم إلى البورجوازية الرأسمالية. فالعمل يقف ضد الليبراليين وقوفه ضد المحافظين.

وتصالب التيارات الثلاث وتتمتزج، باستمرار، في الواقع اليومي. والنضال، بالنسبة لكثير من العمال، ليس أيديولوجياً، أبداً، بل هو أساسي.. فضروب التوق إلى حياة أفضل، وهي متناقضة، أحياناً،

ومبهمه، غالباً، ومعقدة، دائماً، ممزج الأحلام والحسنيين بالزيجرات الثائرة. ويزيد في ذلك كون فجائية التغيرات التكنولوجية والتدمير القاطع لصيغ الحياة القديمة والمجرات الكثيفة من الأرباب إلى المراكز المدنية الجديدة قد أدت، في فسحة جيل، إلى اغترابات سيكولوجية عميقة. ومن هنا تفتح للرفض، لضروب الغضب، وأحياناً للعنف. فبعض العمال للتفاوتي الوعي للإإنسانية النظام الذي يعانونه يقفون، بصورة غالباً ما تكون خشنة وبدائية، ضد الذين يتهمونهم بكونهم علة بلاياهم: أرباب العمل أو المراقبين أو رجال الشرطة والقضاة، دون أن نذكر فئات الوسطاء وتجار للفرق وأصحاب الدكاكين وللمستفيدين من نظام للقايسة. ومن هنا نشأ مناخ هياج ثوري غير منقطع بين ١٨١٥ و ١٨٤٨. وسواء أدار الأمر حول موجات يأس سببها البؤس الصناعي أم حول هياجات شعبية للحصول على الخبز أم حول حركات سياسية أفضل تدقيقاً وأحسن تسيقاً، فقد كان الناس يعيشون، باستمرار، في انتظار انفجار جماعي. والتاريخ الإنكليزي حافل بأزمات اجتماعية بقلر ما هي اقتصادية: ١٨١٥-١٨١٧، ١٨١٩، ١٨٢٦، ١٨٢٩-١٨٣٥، ١٨٣٨- ١٨٤٢، ١٨٤٣-١٨٤٤، ١٨٤٨، من عظمى الآلات إلى اللياقين، من بترول إلى "النقيب سوينغ"، من الحركات الزراعية إلى الممارك النقابية. فهنا وهناك، في البلاد، بقيت همزة ثورية على الرغم من القمع والخيفات وضروب الفشل: وهو الشعور بأن حالة لا تطاق فرضت على ملايين من الكائنات البشرية الجماعة داخل مجتمع يغص بالثروة، للمستعبدة في بلاد فنخورة بحرياتها. وقد حملت الطبقة العاملة الإنكليزية هذا المطلب، مطلب الخبز والحرية، بعناد، ولكنها لم تنجح في أن تجدد، في طريقها، الثورة ولا الاشتراكية.

## التظيم العمالي قبل ١٨٢٤-١٨٢٥ وي بعده

خلال القرن الثامن عشر، ولدت، في مهن متنوعة، بصورة متفاوتة الشريعة، روابط عمال شكلت الارتسام الأول للنقابية. وهذه المنظمات الحرفية المسماة "أندية"، حيناً، و"جماعات" أو "محافل"، أحياناً، وجمعيات أخوية أو تضامنية (هذه الأخيرة اعترف لها، فضلاً عن ذلك، بقانون ١٧٩٣، قانون الجمعيات الأخوية)، أحياناً أخرى أخذت على نفسها، كمهمة أولى، حماية المتمدنين إليها. وهي تبذل جهدها، أيضاً، في مقاومة هبوط الأجور وفي الضغط على أرباب العمل، عند الحاجة بالإضراب وضمان احترام قواعد المهنة وأعرافها. ولم تكون هذه المنظمات الأولى للدفاع العمالي إلا في المجال الحرفي، خاصة (عمال الطباعة والخياطين وصانعي القبعات في لندن، ممثلي الصوف في نورويتش وليستر، بحاري وورشات ليفربول البحرية، صناع السكاكين في شيفلد وحائكتي الملابس في نوتنغهام)، ونادراً جداً في الصناعة الكبرى الناجمة عن الثورة الصناعية. وقد اجتمع، فيها، فعلاً، العنصران الأساسيان للنقابية: النضال و التضامن.

كانت السلطات المدنية أو سلطات أرباب العمل، قد حاولت، عتياً، على عدة كرات، تحطيم هذه الروابط العمالية التي كانت تخشى تمديدها. ففي موجة الخوف الاجتماعي والرجعية للمعادية لليقويية، في سنوات ١٧٩٣-١٧٩٨، قررت الأوليفارشية الحاكمة التخلص من هذا الضغط المنظم للطبقات العمالية. وقد حصلت حكومة بيت على إقرار البرلمان، في عامي ١٧٩٩ و ١٨٠٠، لقانونين لا يمنعان التكتلات فقط، بل يمنعان، أيضاً، أية رابطة بين العمال. وعلى الرغم من صرامة التشريع استمرت الروابط في الوجود، بل وفي التنامي. فلما للملاحقات ولا التهديدات بالمسجن استطاعت إيقافها. وجعل شبه السرية، وكذلك

تنوع صيغ العمل التي تخيلها العمال، القمع صعباً، إلا أن غياب وسائل التعبير القانوني ألزمت أكثر العمال تأثراً بالتغيرات التكنولوجية وتنفيذ الأحمال والبطالة على تبني صور نضال بدائية وفوضوية. وأشهر انفجارات العنف هذه حركات محطمي الآلات. فتلبية لنداء بعض المناضلين، هاجم محطمو الآلات الرمز للموس لنظام إنتاج استرقائي ولا إنساني. وبالفعل، كانوا يستهدفون النظام الاجتماعي أكثر مما كانوا يستهدفون الآلة الجامدة.

وعندما عاد السلام، ومن أجل حماية الذات من الأزمات التي لمهالت على البلاد وضربت المحرومين بقسوة، انخرط أكثر العمال نضالية في النشاط الراديكالي لسنوات ١٨١٦-١٨١٩: فقد بلغت الخطابات واجتماعات للقاءه والمهرجانات والمظاهرات والفن النضوي مع مذبحه بترول عام ١٨١٩. وإذا كانت أغلبية الحرفيين والأجراء قد انضمت إلى برنامج مطالبات سياسية في جوهرها، فإن بعضهم استمر، بنسداد، في إرادة تمويل الشروط الاقتصادية، والعمالة والأجر أولاً. وهكذا نظمت عدة مئات من عمال نسج مانشستر الذين تعبوا من يؤسهم للتنامي مسورة احتجاج في اتجاه لندن حاملين الأعطية التي يصنعونها وقد عرف عملهم باسم "مسورة حانكي الأعطية".

واعتباراً من ١٨٢٠-١٨٢١، عندما عاد الحاج الاجتماعي إلى الهيوط تحت التأثير المزدوج للقمع وعودة الازدهار، ظهر، بين الليبراليين، نشاط لتلطيف التشريع حول الروابط. واتفق الليبراليون والمحافظةون المعتدليون على اعتبار أن المنظمات العمالية المسموح بها والتي تنازلت في وضع النهار أقل خطراً من المنظمات السرية. وجعل رجال في اختلاف بليس وماك كولوش وهوسكيسون من أنفسهم للدافعين عن حرية الترابط. وأظهروا أن التشريع للعمول به يؤدي إلى زيادة التوترات والصراعات بين أرباب العمل والعمال دون أن يمنع، حقاً، التكتلات. ومن هنا جاء

التصويت على قانوني ١٨٢٤ و ١٨٢٥ اللذين يسمحان بوسائل روابط والتكلمات- أي بالنقابات والإضرابات- مع معاقبة التهريب واستخدام العنف. وعلى الرغم من هذه التضيقات الجديدة، أصبح الدرب حراً أمام النهوض النقابي، وخرجت الاتحادات من اللاشريعة.

وخلال بضعة أشهر، شوهدت ولادة نقابية. وهكذا خلقت، عام ١٨٢٤، من بين جمعيات كثيرة أخرى، جمعية بنسلة الآلات البخارية ورابطة بحاري السفن في لندن، واتحاد عمال مناجم نورثميرلاند ودورهام، عام ١٨٢٥، وأخوية النجارين عام ١٨٢٧... وانطلقت حركات إضراب في النسيج والنجاحم. وخلقت أول جريدة نقابية: "جريدة الاتحاد". ومع ذلك، لم تعدم العقوبات. فهناك، أولاً، بنسلة الطبقة العاملة الاجتماعية نفسها للولفة من فئات متعددة، مبعثرة جغرافياً، وذات مصالح متناقضة أحياناً: إن هذه التحزبة بين الحرفيين المستقلين وأجراء الصناعة الكبرى، بين المهنيين المتمكنين في مهنتهم وأدواقهم والعمال اليدويين الذين ليس لديهم أي تأهيل، بين العمال العميقي الجنور محلياً وللتسكعين الذين هم في ترحال دائم وللمهاجرين الحديثي العهد (لا سيما الأيرلنديين منهم)، هذه التحزبة تجعل الوفاق والتضامن، وهما الشرطان الضروريان لحركة عمالية متينة، صعبين. وفضلاً عن ذلك، فقد بقيت عدائية عنيدة، من جانب أرباب العمل، في معظم المشروعات على الرغم من تشريع الاتحادات العمالية. وبدت ناجحة لإحباط محاولات التنظيم النقابي. فعديدون هم العمال الذين فشلوا كل أمل في استغلالهم منذ أن حلدوا بوصفهم "قادة". وأخيراً، فإن شروط الحياة المرهقة تنمي الخمول أكثر مما تنمي القتالية. ويزيد في صعوبة التغلب على كل هذه العقبات كون التعليم من نصيب أقلية صغيرة. والأغلبية، ضحية الجهل وإحباط المعنويات، يتراوحون بين استسلام كتيب وانتفاضات غضب أعمى مفاجئة.

ولا تدخل الاشتراكية، حقاً، أبداً، ضمن مفهوم رواد الحركة النقابية. فالاتحادات، وهي جمعيات مقاومة مجمعة على أسس المهنة، تعين أفرادها من بين الأرستقراطية العمالية. وانضمام أعضاء جدد يجري بموجب قواعد مفصلة وصارمة تقتضي تدريباً لمدة سبع سنوات ورسم انتساب وطقس تأهيل حقيقي. ويقبل النقابي التزامات تذكر بالالتزامات الجمعيات السرية والماسونية. وتبقى الحركة النقابية متأثرة ببقايا من منظمات المهنة القديمة والطقوس الدينية المتفاوتة العلمنة. وكل عضو مهتم بالمساعدة المتبادلة يقول أن يدفع اشتراكاً مرتفعاً نسبياً. والصندوق النقابي يعينه، فعلاً، ضد مخاطر المرض وفقدان الأجر في حالة الإضراب معاً. فهذه النقابية الأولى ممزج، إذن، مزجاً وثيقاً، بين المنافع المتبادلة والعمل الصناعي: وفي داخل هذه الجمعيات للخلقة للدفاع للمهنة، تظهر بعض أفكار التحرير والنضال. فبادئ التضامن السهلة التعميم مستقودة بصورة طبيعية تماماً، إلى حركات أوسع. ومن هذه الاتحادية للتواضع، ذات الأهداف المحدودة، يمكن أن تظهر نقابية أشد طموحاً وافتتاحاً. وبدلاً من أن تقتصر المنظمة العمالية على كونها مجرد مجموعة ضغط، فإنها سوف تتضخم إلى عمل تحويل للعلاقات بين رأس المال والعمل.

### محاولات في اتجاه نقابية جماهيرية (١٨٢٩-١٨٣١)

في عام ١٨٢٩ بدأت، بفضل بزوغ للازدهار الاقتصادي، اندفاع نقابية كبيرة. وكانت مراكزها الأربعة الكبرى، على الصعيد الجغرافي، هي لندن ومنطقة برمنغهام ومقاطعتي لانكشاير ويوركشاير الصناعيتان ومنطقة الـ "خزفيات" في ستافوردشاير. وبدلاً من الجمعيات العمالية الصغيرة الموجودة، الجزأة والمحلية، جرى التوجه نحو توسيع للاتحادات العمالية. وازدوجت الاختراق الطديية بامتداد إلى قطاعات مهنية جديدة وفئات عمالية جديدة: فمن جهة، حاييت الصناعة الكبرى، خاصة في

النسيج والمنساجم، لتحل محل الحرفية للغزلية وللصنعة اليدوية القديمة كمحالات تعبئة للنقايين. ومن جهة أخرى، بدأ العمال اليدويون والمياومون في الصناعة والزراعة في تنظيم أنفسهم إلى جانب العمال المؤهلين الذين كانت لهم، حتى ذلك الحين، الأرحية في الحركة. وهكذا ولدت فكرة "نقابة عامة" تجمع، على المستوى القومي، مختلف مستويات التسلسل العمالي.

وقد انطلقت المبادرة من مقاطعات اللانكشاير النسيجية. فقد اندلعت اضطرابات بين عمال غزل مانشستر وستوكبورت، وفي نهاية عام ١٨٢٩، أسس مؤتمر قومي حضره مندوبون من إنكلترا واسكتلندا وأيرلندا "الاتحاد العام الكبر لعمال غزل المملكة المتحدة". وهذه أول نقابة بريطانية كبيرة. وكان على رأس الحركة جون دوهرتي، وهو أيرلندي كاثوليكي جاء صغراً جداً ليعمل في مصنع غزل القططن في مانشستر ولفت الانتباه إليه كمناضل جريء في النضال ضد قوانين التجميع، ثم بحماسة في الإضرابات المحلية. وكان، كأوليني مؤمن، يريد خلق تعاونيات نموذجية وفتح أبواب الاتحادات العمالية أمام العمال غير المؤهلين وتوحيد حملة النقايين مع مطالبته، في الوقت نفسه، بتشريع للعمل. وفي آذار ١٨٣٠، أطلق جريدة نقابية وتعاونية، "جريدة النقابات التعاونية المتحدة" ليجعل منها جهاز اتصال بين المهنة، وفي تموز ١٨٣٠، نجح في أن يشكل، لدى مؤتمر في مانشستر، أول "نقابة عامة" تضم مختلف النقابات المنظمة على صعيد محلي. وهي الرابطة القومية للنقابات المتحدة لحماية العمل. وانتشر النشاط في كل مكان. ورد إغلاق المصانع في وجوه العمال على الإضرابات. وانتقلت الحمى الاتحادية من مدن اللانكشاير النسيجية إلى المناطق الوسطى و"خزفيات" ستافوردشاير ومناجم اليوركشاير وبلاد الغال والدريشاير. وانضمت للصناعات المعدنية بأعداد كبيرة. وفي عام ١٨٣١، أكدت الرابطة القومية أنها تضم

مائة ألف منتسب. وظهرت في صناعات اليوركشاير الصوفية نقابية مناضلة كان مركزها ليندز، ولكنها كانت بطرائق جديدة (كانت السرية هي القاعدة فيها) وبنية مستقلة. وبلغت الموجة الاتحادية لنلدن أيضاً: فقد خلق عمال البناء اتحاداً قومياً للطبقات العاملة، وفي عام ١٨٣١، شكل جون غاست الاتحاد العمالي المتروبولي، وهو نوع من بورصة عمل تضم مهناً متنوعة في العاصمة. ولكن الحركة العمالية في لندن كانت تبدي المزيد من الاهتمام بالإصلاح السياسي والبرلماني وتقدم فرق الصدام للراديكالية. وعلى العكس من ذلك، كان الإلحاح ينصب، في الشمال، على النضال الصناعي: فهناك كانت تسود نقابية للشرع.

إلا أن الحركة كشفت عن كونها هشّة وعابرة. فعلى الرغم من تخمر كثيف وآمال كبيرة، وبالذات حين بدأ النجاح قريباً جداً، بدأت الصعوبات. فقد ظهرت خلافات داخلية حول التكتيك والأهداف وتصلبت مقاومة أرباب العمل في كل البلاد. وفصلت خصومات بين عمال الغزل الذين أضعفهم إضراب غير موفق وأعضاء للمهن الأخرى. ومنذ ١٨٣٢ انشطرت الرابطة الوطنية إلى قطع.

وفي البرهة نفسها دخلت مناطق الجنوب الزراعيّة في حالة غليان. وكانت ثورة الأرياف الكبرى. فقد لجأ إلى العنف المياومون الزراعيون في نورفولك وسوفولك وكنت وسوراي وسوسكس وهبشاير مدفوعين بقوة اليأس أمام التدهور المستمر لأحورهم. ففي كل مكان حطمت آلات (وخاصة دراسات) وأحرقت بيادر وأهراءات. وقام قادة مرتجلون على رأس عصابات هنا وهناك. وهز خوف كبير للملاكين وقرر الأرستقراطيون المويخ الذين كانت الحكومة تآلف منهم (وخاصة مليونير وزير الداخلية) لإرسال الجيش لإعادة النظام. وكان القمع قاسياً وداهياً: تسع حالات شنق و٤٥٧ حالة نفي. ومع ذلك، سوف يبقى اضطراب متفرق يغذي مناخ انعدام ثقة ثورياً.

## الأوبية والتقايبية

وعند ذلك جرى اللقاء بين اشتراكية أوبين والتقايبية التي كانت في أوج صمودها. فمن جهة أولى، انتهز الأوبينيون الفرصة التي سنحت لهم، ومن جهة أخرى بدت الطبقات الكادحة، فجأة، جاهزة لتلقي النظريات التعاونية التي كانت مقتصرة، حتى ذلك الحين، على جماعات صغيرة من الأتباع للتحسين. وأوبين الذي لاحظ نقطة الجماهر رأى، فيها، برهة ممتازة لانتصار أفكاره. وزاد في إيجابية الفرصة أن دوهرتي، قائد الحركة العمالية، كان من تلاميذه. فيجب، إذن، الإفادة من مناخ المطالب الاجتماعية الثوري، ولكن دون الاشتراك، أبداً، في الحركة من أجل إصلاح البرلمان.

وكانت جماعات تعاونية أوبينية قد دلت على الطريق من قبل. فجمعية لندن التعاونية للمؤسسة عام ١٨٢٤ قلدت، عام ١٨٢٧، من جانب جمعية برايتون التعاونية التي أسست بدفع من الدكتور ولیم كنغ وبدعم من معهد برايتون العمالي. وفي كل مكان/ تقريباً، انتحلت مخازن تعاونية على غط مخزن برايتون. ففي عام ١٨٢٩، ظهرت الرابطة البريطانية لتأسيس المعرفة التعاونية، مع جريدتها "التعاون البريطاني". وفي عام ١٨٣٠، أحصى حوالي ٣٠٠ جمعية تعاونية توزع معظمها بين لندن والشمال والمناطق الوسطى. وفي عام ١٨٣٢، ارتفع العدد إلى ٥٠٠. واستخدم بعض هذه الجمعيات لنشر العقائد الأوبينية فقط: وهذه هي الحال مع المؤسسة الرئيسية، "الاتحاد الوطني للطبقات الصناعية" التي كان يديرها أوبين نفسه. وعملت أخرى كمخازن تعاونية يديرها أوبينيون. وأخيراً، وجد عدد من التعاونيات الإنتاجية التي كانت تصنع المنتجات التي كانت تباع، بعد ذلك، في المخازن التعاونية. وهذه الفئة الأخيرة هي التي نمت، في داخلها، الصلة مع الاتحادات العمالية. ففي كثير من

للمناطق، استرحت الفعالية النقابية والإنتاج التعاوني بمبادرة من مجموعات عمالية صغيرة اجتذبتها الأفكار الجديدة (دون أن تكون، بسبب ذلك، أوروبية تقليدية دائماً)، فقررت أن تترجم إلى أفعال رغبها في إحلال نظام تعاوني محل غلط الإنتاج الرأسمالي. وعندما أدرك أويين الفائدة التي يمكن للذهب أن يستخلصها من هذا التحالف مع النقابات، انطلق، بكل طاقته، في المشروع من أجل تسلم قيادة الحركة النقابية.

ومن هنا ولدت فكرة بورصات تبادل العمل حيث يستطيع العمال أن يبيعوا مناجمهم للصناعة بالنمط التعاوني مباشرة. وهكذا يحذف رب العمل الرأسمالي والتاجر الرأسمالي، في الوقت نفسه، ويستبدل باقتصاد السوق اقتصاد إنتاج وتبادل عمالي. فأطلق أويين، إذن، عام ١٨٣٢، في لندن، البورصة الوطنية لتبادل العمل العادل. وسرعان ما خلقت مؤسسة مماثلة في برمنغهام. وعلى أسس النظرية الأوينية حول العمل الخالق الوحيد للقيمة، كان سعر السلعة يحدد بموجب زمن العمل المنفق في صنعها مع إضافة سعر للمادة الأولية طبعاً. وكان للكلفون بالتقديرات وتحديد معدلات التبادل "العادلة" من النقابين. وإلغاء سلطة المال، دخلت في التداول عملة جديدة: "بطاقات العمل".

وبدا النظام، في البداية، ناجحاً. فقد أفاد من تيار ثقة وفضول. ولذلك مضت التبادلات على ما يرام. فخلال الأشهر الأربعة الأخيرة من عام ١٨٣٢، مثل مجموع السلع التي خزنت ٤٤٥ ألف ساعة عمل (معادل إحدى عشر ألف ليرة إسترلينية)، منها ٣٧٦ ألف (أي ٩٤٠٠ ليرة) جرى تبادلها (أي اشترت). وقبلت "بطاقات العمل" حتى من جانب التجار. وتساءل بعض الأوينيين، بنشوة، عما إذا لم تكن الاشتراكية متحل، حقاً، محل اقتصاد السوق. إلا أنه كان عليهم أن يفيقوا، سريعاً جداً، من حلمهم. فلم تتوصل البورصة إلى إحكام الطلب على العرض: وبقيت التجارة قاصرة على قطاع ضيق من الصناعة، قطاع الإنتاج

الحرفي في ورشات، ولم تشمل النسيج ولا الغذاء. ولذلك كانت تنقص منتجات استهلاكية كثيرة، في حين كانت تتراكم، في أعداد زائفة، منتجات أخرى على رفوف السلع غير المباعة. فضلاً عن ذلك، حافظت بطاقات العمل على صلة واضحة بأسعار السوق بدلاً من أن يحددها زمن العمل وحده. وفي عام ١٨٣٣، استلمت بورصة العمل "رابطة لندن للمهن المتحدة": فحلت إدارة عمالية محل محي البشر الأوبئين الذين أدلوا للمشروع حتى ذلك الحين.

وقد انطلقت الحركة العمالية، في اتلفاتها، إلى بلوغ عدة أهداف في وقت واحد. فقد رمت حملة قادها أوين وفيلدن إلى تحديد مدة يوم العمل (١٨٣١). وخلق أوين، بالاشتراك مع دوهري، منظمة جديدة لدعم يوم العمل المؤلف من ثمان ساعات، جمعية تنشيط الإحياء القومي (١٨٣٣).

وكان عام ١٨٣٣ سنة احتجاجات عنيفة في العالم العمالي. فصداء إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي، التفتت الأوساط الشعبية التي خاب أملها من السياسة وأغضبها البرجوازية الراديكالية التي خانتها نحو النضال الاقتصادي والاجتماعي. فلم تعد تريد أن يبقى آخرون، بمكر، أرباح نشاطها الخاص. ووضع النظام الاجتماعي، مباشرة، موضع إقام. وأفاض أوبريان، القائد الميثاقي المقبل، في "بور مانز غارديان"، في التنبؤات الجارحة: "كل ردائل الطبيعة البشرية وخرافاتها ناجمة عن حرب الفئتين المتترسة ضد الفقير. إن رغبة إنسان ما في العيش على ممار عمل إنسان آخر هي خطيئة العالم الأصلية". ولم يجد أوين مشقة في رسملة مشاعر الإحباط هذه لمصلحته. فقد رأى في ذلك، وهو الساعي وراء تجمع كبير للطاقت العمالية، فرصة ثورة حقيقية لإقامة نظام اشتراكي وتعاوني. واتساق المناضلون وراء اندفاع ثقة كبيرة، سواء أجازوا من الراديكالية أم من الأوبينية، في تأكلهم من السقوط القريب للرأسمالية.

وتغلّبت الاستراتيجية النقابية، في كل مكان، على الاستراتيجية السياسية. واقترح أوين، عام ١٨٣٣، في مؤتمر يمثل النقابيين والتعاونيين، إطلاق منظمة واسعة، الاتحاد الأخلاقي الكبير للطبقات المتحفة في بريطانيا وأيرلندا. ويجب أن تنظم كل المنظمات العمالية فيه. وهدفه مزدوج: التنسيق بين التكتلات المحلية، وخاصة من أجل الإضرابات وزيادات الأجور، من جهة، وإحلال اقتصاد اشتراكي قائم على التعاون محل نظام السوق من جهة أخرى. وقد لقي المشروع استقبالا حماسياً. ويتنبأ أوين في جريدته "الأزمة"، بحلول المجتمع الجديد: "هذه لحظة موحزة عن الطفرات العميقة التي ستظهر والتي ستظهر، فجأة، في مجتمعنا كلص في الليل... لن يكون هناك دم مسفوك، ولا عنف، ولا مظالم... سوف نتخذ، على المستوى القومي، تدابير لإشراك كل الطبقات الكادحة في الحركة الإجمالية الكبرى، وسوف يبقى كل قطاع على علم بالفعاليات الجارية في القطاعات الأخرى. ولن يعود هناك عمل للمنافسة، وسوف تدير كل المصانع شركات وطنية... وستربط الهيئات المهنية في محافل تشكل مجموعة كافية لضمان حسن سير المشروع...".

وبالفعل، أبصرت النقابة العامة النور، عام ١٨٣٤، باسم "الاتحاد الوطني الكبير للموطل للمهن". وكان النجاح صاعقاً. ومضى مبشرون عبر البلاد وبشروا بالخير السعيد وجمعوا الانتسابات وأهلوا الأعضاء الجدد المقبولين في "المحافل" (الشعب المحلية) بموجب طقوس مستعارة من للاسامونية بفرض عمين ولاء عليهم. وجرى الانتساب في كل مكان، حتى في أكثر القطاعات المهنية تعرضاً للإهمال، من عمال مصانع وعمالين في الحقول. وكان ذلك "هوس النقابية" حسب تعبير ويب. وقد تلقى الاتحاد الوطني الانتساب الكيف للجاومين والعمال اليدويين وأجراء الصناعة الكبرى، في حين أن الأرستقراطية العمالية للمهن القديمة (النحارين، الميكانيكيين إلخ...) ظلت بعيدة. وفي بضعة أشهر وصل الاتحاد إلى رقم النصف

مليون المائل. ولكن هشاشة كبيرة ناجمة عن نقص التلاحم والتبانيات الجغرافية والهيبة ونقص المال (كانت الاشتراكات تدفع بصورة غير منتظمة) وازنت هذه القوة العددية. وعبثاً ما تصابقت للمهرجانات والعرائض والإضرابات، فقد اصطدم الاتحاد بمقاومة مستميتة من أرباب العمل. فهؤلاء الأخيرون للصممون على تحطيم النقابة ضاعفوا من إغلاق للصانع في وجوه العمال وفرضوا توقيع "وثيقة" يتعهد، بموجبها، عمالهم بعدم الانتساب إلى اتحاد عمالي، وخاصة في اليوركشاير ودربي ولندن. وتلقوا دعم الحكومة التي مارست، باسم الملكية التي تهددها "الطبقات الدنيا"، قمعاً شرعياً باستخلام التشريع ضد المواترات: ومن هذا القبيل، الحلقة العتيدة التي تضمنت الحكم بالنفي على ستة مياومين من دورشستر ("شهداء تولبودل"). وأدت خطة التهريب للضافئة إلى الخلافات الداخلية بين أوين ونائبه، ج. موريسون وج. أ. سميث وإحباطات بعض المضربين ونقص المال إلى لوتداد إلى وراء ثم إلى فشلها. وحل الاتحاد الوطني في آب ١٨٣٤.

ولم يدم الجهد سوى بضعة أشهر، ولكنه ترك آثاراً دائمة. فحتى لو كان أوين قد طلق كل دعوة إلى النضال الطبقي، بل وحتى إلى الإضراب، فإن الحركة كانت نصف ثورية فعلاً. فقد كونت، متجاوزة الإطار الضيق لنقابة محلية، طموحاً عالياً هو الجمع بين المصارع الثلاثة للثلاثية الأوينية والعمالية لسنوات ١٨٣١-١٨٣٤: للمخزن التعاوني، بورصة العمل والاتحاد العمالي. فللمرة الأولى عرفت بريطانيا حركة عمالية جماهيرية ذات أهداف اشتراكية الصبغة: وقضلاً عن ذلك، فإن فكرة الإضراب العام، أو "العطلة الوطنية الكبيرة"، الوارد بين سطور أوين والذي أطلقه بنابو عام ١٨٣١ أصبحت، منذ ذلك الحين، في الجوى: أليس هو أفضل وسيلة للعمال من أجل الاستيلاء على السلطة في الصناعة؟ إن السدرس سوف يستعاد، سريعاً، من جانب الليتائية قبل أن تستعيد، فيما بعد،

## الميثاقية من ١٨٣٦ حتى ١٨٤٨

### الميثاقية والاشتراكية

من وجهة نظر بريطانية، تمثل الميثاقية أقوى وأعمق وأغنى حركة تحرير شعبية عرفتها إنكلترا الحديثة. أما من منظور أوروبي، فهي تشكل إحدى محاولتين عماليتين ثوريتين كبيرتين في القرن التاسع عشر، على اعتبار أن الأخرى هي كومونة ١٨٧١. وقد انتهت، كالكومونة مماساً، إلى الفشل.

وقد سأل حبر كثير بصدد العلاقات بين الميثاقية والاشتراكية. والواقع هو أن الميثاقية لم تكن، حتى ١٨٤٨، اشتراكية بالمعنى الحقيقي للكلمة. فهي لم تسعى، لا في أهدافها ولا في منطلقاتها، وراء تحويل لبنية المجتمع الاقتصادية. ولم يكن الاشتراكيون - الأوينيون التعاونيون أو تلاميذ هودغسكين وتومبسون - يشكلون، بين القادة كما بين الجماهير - سوى أقلية صغيرة. وحتى ١٨٤٧، كان لورنس جونز الذي سيصبح أكثر أبطال الاشتراكية حماساً يرى أن مبادئ الميثاق لا تعني "الاشتراكية أكثر مما تعني الاستبدادية". وكان أوكونر، أكثر القادة الميثاقين راديكالية، يتعاطف مع أنصار الاقتصاد الكلاسيكي، في معارضته للجمعية، أكثر منه مع الاشتراكيين. وهو يعلم أن من مصلحة العامل نفسه أن يدعم رأس المال لأن العمال "لا يستطيعون، جميعهم، أن يكونوا رأسمالين".

والكثير من المناضلين الميثاقين، أو حتى، ببساطة، الكثير من العمال الذين انضموا، في برهة أو في أخرى، إلى العرائض أو الاجتماعات، كانوا، بالأحرى، من الذين يحنون إلى الماضي. فما يرفضونه، بناد، هو أن يدخلوا في طرق العصر الصناعي الجديد الذي يسحق تقاليدهم واستقلالهم وعلاقاتهم الأسرية وكرامتهم كعمال. فهم يعمرون عن ضيقهم بشكل مؤثر وقد أصابهم القلق والحيرة أمام للكنة وتذبذبات

العمالة والإدارة اللانسانية للمعونة (إثر قانون الفقراء الجديد). وضمن هذا المعنى، كانت ميثاقية القاعدة، دائماً، عاطفية أكثر منها منهجية. فقلقهم لا يصل إلى إعادة بناء متعمدة للمجتمع، بل إلى إرادة ثابتة في التصدي لقوى القمع التي تهددها. وأقصى ما تنوق إليه هذه العناصر، على مستوى التنظيم الاقتصادي، هو تدخل الدولة بواسطة تشريع يحمي الأجور ويحدد مدة العمل ويفرض، في المصانع، شروط أمن وصحة أفضل وبلغى فظاظات قانون الفقراء. ويهتم بعض الميثاقين بإصلاح الائتمان والنقد، ولكن الأمر لا يدور إلا حول أقلية غالباً ما تكون، من جهة أخرى، ضحية نظريات خيالية وخطط غير قابلة للتطبيق. والاشتراكيون، أنفسهم، منقسمون، داخل الميثاقية، إلى اتجاهات عديدة: تلاميذ أوبين الأوفياء لمخططات "قرى التعاون" ولفكرة التربية العمالية، أتباع الريكاردين، أنصار الاشتراكية القارية المبشرة بجمعية كلية، إلى حد ما، لوسائل الإنتاج وبالحياة المشاعية. والواقع هو أن الجماعات الاشتراكية الصخورة لم تصل، في أية برهة، إلى قيادة المنظمات الميثاقية، حتى على الصعيد المحلي.

ولكن ذلك لا يحسم للسألة. وهذا، أولاً، لأن الميثاقية، بوصفها مطلبية تحريري سياسي تنوق، حتماً، نحو التحرير الاجتماعي. فالحرية بالنسبة لأنصارها، لا تفصل عن العدالة. وأكثر من ذلك، بكبر أيضاً، فإن النضال من أجل الديمقراطية السياسية ليس سوى للصراع الأول من ثنائية: فبعد الحرية سوف تأتي المساواة. ومثل هذه الرؤية هي، فوق ذلك، مطابقة لتقليد الراديكالية، من كارترايت إلى جمعية لندن للمراسلة، من كويت وكارليل إلى هيوم وآتوود.

ومن جهة أخرى (وهذه هي النقطة الرئيسية) أدت الميثاقية، بتبعيتها للطاقت الشعبية خلال حوالي اثني عشر سنة، إلى تكوين وعي ثوري. وموجة العمق هزت البلد حتى أعماقه. وإذا كانت قد وجدت، بين كل

الحركات، حركة طبقية، فهي الميثاقية حقاً. فالميثاقية، وهي انتفاضة عمالية ضد النظام الذي فرضته الطبقات الحاكمة، تشكل تجربة متميزة بالنسبة لنمو الاشتراكية. وهذا المعنى هو الذي أحدثت، ضمنه، انطباعاتاً كبيراً لدى ماركس وأنغلز والذي استطاع لينين، من أجله، أن يعرفها بوصفها "أول حركة ثورية للبروليتاريا مستندة، حقاً، إلى الجماهير ومنظمة سياسياً". وربما تأرجحت استراتيجية النشاط العمالي وسط التناقضات: ولكن سمة أساسية تبقى: هي إرادة العمال أن يأخذوا مصورهم بين أيديهم بتمردهم ضد المصير الذي صنعه لهم المجتمع والدولة مهما كان قاتماً، محافظين كانوا أم أحراراً، أروستقراطيين عقباريين أم بورجوازيين وأسماليين. ويلخص حوار المطلب الميثاقية. ففي عام ١٨٣٥، وأمام لجنة برلمانية، طرح على عمال نول يدوي السؤال التالي: "إلى أي حد زاد رضى الطبقات الكادحة عن نظام البلد منذ إصلاح ١٨٣٢ الانتخابي؟". وقد ردوا قائلين: "الإصلاح، بالنسبة لنا، مجرد تدبير محسوب للربط بين الأرستقراطية والطبقات الوسطى من أجل اقتسام السلطة وترك العمال بين يدي هذه السلطة كأنواع من آلات تعمل حسب مشيئة الحاكمين".

### التسلسل الزمني للميثاقية

تمتد فترة الميثاقية الكبيرة، كنشاط شعبي جماهيري، بين ١٨٣٦ و١٨٤٨<sup>(١)</sup>. ويمكن تقسيمها إلى ثلاثة أطوار متميزة. ويبدأ الطور الأول حوالي ١٨٣٥-١٨٣٦ ويصل إلى ذروته عام ١٨٣٨-١٨٣٩. ويمضي الطور الثاني، وهو أقصر بكثير، بين ١٨٤٠ و١و٤٢. وأخيراً، بعد فجوة، يعث النشاط، من جديد، ليزدهر عام ١٨٤٧-١٨٤٨ ويتتهي بسلسلة ضروب الفشل من نيسان إلى حزيران ١٨٤٨.

---

١- بعد ١٨٤٨، عثت الميثاقية وضافت.

وقد ولدت الميثاقية تحت ضغط عوامل عديدة: خيبات عمالية إثر اضطرابات ١٨٣٢ المياسية و١٨٣٤ التقايسية، تطبيق قانون الفقراء الجديد لعام ١٨٣٤، أزمة المهن الحرفية القديمة، حيوية التقليد الراديكالي في التحرير الديمقراطي. وحرر عداء أصيل لـ "الباستيلين التوامسين"، المصنع والملجأ، طاقة ثورية أثبتت لتوظف في حركة مطلبية سياسية يحاول الراديكاليون تقنينها لمصلحتهم، ولكن العمال احتفظوا لها، بساعتزاز وإصرار، بطابع للمركة الاجتماعية المستقلة. وفي عام ١٨٣٦، أسست جماعة من الحرفيين اللندنيين الذين نعد، بينهم، راديكاليين وأوينيين ونقابين "رابطة عمال لندن". وعلى رأس هذه الجماعة، أطلق مناضلون، وليسم لوفيس (١٨٠٠-١٨٧٧) وهنري هنرينغتون (١٧٩٢-١٨٤٩)، حملة تعريض من أجل الاقتراع العام. وكانا يأملان، على هذا النحو، أن يضموا الطبقة العاملة إلى برنامج يوحد بين اللستائين ويشق الإصلاح السياسي، عند الحاجة، السدوب أمام الإصلاحات الاقتصادية والاجتماعية. وقد حوررا، بالاشتراك مع فرنسيس بليس، "ميثاق الشعب" الذي أعطى اسمه للحركة. وهو يتضمن ستة مطالب - كلها سياسية. وهذه النقاط الست هي:

- ١) الاقتراع العام (للكور).
- ٢) التحديد السنوي للبرلمان.
- ٣) الاقتراع السري.
- ٤) تعويض برلماني للنواب.
- ٥) إلغاء الحد الضريبي اللازم ليتمكن للشخص أن يتخب نائباً.
- ٦) التعادل بين الدوائر الانتخابية.

وتشكلت روابط في البلاد تقليداً لرابطة عمال لندن والاتحاد السياسي لرمفهام الذي كان يقوده توماس آنسود (١٧٨٣-١٨٥٦). وأثار الميثاق، وهو صرخة تجمع الحركة، صدى خارقاً بين العمال الذين كان

كثيرون منهم يرون أنهم يجب أن لا يعتمدوا إلا على أنفسهم من أجل تحقيق مطالبهم. وعند ذلك انضم إلى الحركة صوت قوي، صوت فرغس أوكونر (١٧٩٤-١٨٥٥)، ليلهب جماهير العروليتاريين الجائعين والمستغلين. وكانت جريدة أوكونر، "نورثرن ستار"، تطبع خمسين ألف نسخة. وقلم برونتمر أوبريان (١٨٠٥-١٨٦٤) موهبة القول والقلم نفسها. وتدخلت تيارات أخرى في الحملة من أجل الميثاق بدفع من مصالح اجتماعيين مثل فيلندن (١٧٨٤-١٨٤٩)، وهو صانع قطنيات راديكالي، وأوستلر (١٧٨٩-١٨٦١)، وهو رب عمل من المحافظين، وستيفنس (١٨٠٥-١٨٧٥)، هو واعظ من الطائفة الميثودية. وشهد عام ١٨٣٩ ذروة النشاط مع اجتماع مؤتمر الميثاقين في لندن. وقد حضرت، بصورة محمومة، عريضة عملاقة لمجلس العموم. ولكن للتدوينين تواجهوا، وسط خطابات لا تنتهي، في صراعات عقيمة حول الخطوة التي يجب اتباعها. فبعضهم اقترح الإضراب العام على صورة وقف للعمل خلال شهر ("الشهر للقلس" أو الإجازة الوطنية). ولم يتردد الآخرون، في الكلام على الأقل، في اللجوء إلى "القوة الجسدية". واقترح آخرون سحب المال من المصارف. وتواجه للتطرفون والمعتدلون. وتصرفت الحكومة بقسوة واعتقلت عدة قادة. وحل المؤتمر الميثاقي وسط الفوضى واندلعت انتفاضة مسلحة صغيرة في بلاد الغال حيث فشل جنون فرومست (١٧٨٤-١٨٧٧) في زحف نحو نيويسورت. وهبط النشاط في حين كان خمسمائة ميثاقي، على الأقل، في السجن.

وبدا طور جديد للميثاقية مع خلق، على المستوى الوطني، لمنظمة مكرسة لتنسيق النشاط. وقد سيطر على "الرابطة الوطنية من أجل الميثاق" أوكونر وأنصاره. وأدخل أوكونر في الميثاقية، دون أن يكون الدعاغوجي للفلسد الذي صورته خصومه، نسمة عاطفة وعنف ثورية، ولكن ذلك كان دون رؤية واضحة للخطوة التي يجب تبنيها. وبلغت الحملة الميثاقية الجديدة

المدفوعة بالهمود الاقتصادي ذروتها عام ١٨٤٢: فوجهت العريضة الثانية إلى البرلمان الذي رفضها بعد مناقشة طويلة حول الاقتراع العام. واعتباراً من ١٨٤٢، فقدت الحركة الليتافية الكثير من قوتها. فقد أضعفت خصومات الأشخاص والمذاهب غير للنقطعة الحركة التي انقسمت إلى تيارات متعددة. والواقعة الأخطر هي أن الحركة من أجل التبادل الحر المدعومة من رابطة إلغاء قوانين القمع شكلت منافسة جديدة. وتقول كثير من الليتافيين عن النشاط العمالي لينضموا إلى التحالف مع البرجوازية الإصلاحية لرابطة إلغاء قوانين القمع. وبين ١٨٤٥ و١٨٤٨، أطلق أوكونر خطة ضبابية حول مستعمرات زراعية بإعادة إنشاء شركة الأرض التعاونية الليتافية. وبعد عدة محاولات غير مثمرة، أفلست هذه الأخيرة عام ١٨٤٨. إلا أن تجمداً للنشاط حدث عام ١٨٤٧-١٨٤٨ وسهله همود الاقتصادي طبع بطابعه الانتفاضة الليتافية الأخيرة. واستدعي مؤتمراً مشتركاً جديداً اجتمع في لندن، وحررت عريضة تالفة جمعت عليها مئات ألوف التوقيعات، ولكن المظاهرة الكبيرة للمنظمة، في ١٠ نيسان ١٨٤٨، في كنتنغتون كرومون، تفرقت دون نتيجة. وجمعت الاجتماعات، في مناطق الشمال الغربي والشمال الشرقي مئات ألوف الأنصار، واندلعت، في أيرلندا، انتفاضات مبعثرة، ولكن مقاومة الحكومات والطبقات القائدة المصممة انتصرت على طائفة الليتافيين وجررت اعتقالات بين القادة. وفي بداية صيف ١٨٤٨، انطلقت الحركة وسط الحية العامة.

#### البناءات المفهية: برونتير أوبريسان

إن برونتير أوبريسان الذي لقبه أوكونر بـ "معلم مدرسة لليتافية" هو الذي نستطيع أن نكشف لديه أكثر الأبحاث النظرية أصالة وأقربها إلى الاشتراكية. فهذا المحامي ذو الأصل الأيرلندي، ابن أحد تجار الخمر، للتعليم في جامعة دبلن والذي كسبته الراديكالية بفضل معاشرته لكرويت

وهنت، كان منظراً و كاتباً صحفياً ورجل عمل في وقبب واحد. وقد أمنت له قدرته الخطابية وقوته التواصلية وقدرته للمحوظة على التكيف مع روح الجمهور جماهير متحمسة: فقد كان أوبريان واحداً من أكثر الخطباء الميثاقين حظوة بالاستماع للشغوف. ولكنه مارس نشاطه بالقلم بقدر ما مارسه بالكلام: فبعد أن كتب "للدافع عن الفقير"، شارك في تحرير السـ "ناشيونال ريفورمر" و "نورثرن ستار". وفي عام ١٨٣٨، نشر ترجمة لكتاب بروناروتي، "المواطنة من أجل المساواة، المسماة مواطنة بابوف". وسوف تجمع سلسلة من مقالاته، فيما بعد، في مجلد، تحت عنوان "ولادة عبودية البشرية وغوها ومراحلها". والتأثير الثلاثي لبابوف وروبسيير وأوين هو الذي تكون، ضمنه، فكر أوبريان الذي غالباً ما كان بلاغياً ومبهماً.

وقد ندد أوبريان الذي كان يبحث عن أساس نظري للميثاقية بحركة طبقية، مبكراً جداً، بمظالم النظام الاجتماعي تنديداً قوياً: "حتى الآن، لم تكن كل حكومات العالم سوى موامرات للأغنياء ضد الفقراء. وبعبارة أخرى لم تكن سوى حيل أقوياء وماكرين لسرقة الضعفاء والجهلة وإبقائهم تحت سيطرتهم. والحكومة الإنكليزية الحالية هي من هذا النوع" ("للدافع عن الفقير"، ٧ آذار ١٨٣٥). وقد مارست الثورة الفرنسية التي نعرف لغتها تأثيراً حاسماً على تكوين أوبريان. فهذا الأخير يظن نفسه، روح يقوي من عام ١٧٩٣، أو روح متآمر بابوفي. وإذا كان الاقتراع العام هو المطلب الأول، فذلك لأنه شرط كل تجديد اجتماعي. وكما أن الثورة الفرنسية قاتلت من أجل انتصار المصلحة العامة، مصلحة البشرية، على المصالح الخاصة (وهذا هو معنى نضال روبسيير ضد الجمهوريين)، كذلك يدور الأمر، اقتداء بابوف، حول تأمين المعادة بالمساواة عن طريق انتزاع مقبالات القيادة من أوليغارشية قامت بالعنف: "حق الأقوى الوحيد الذي يعترف به للتوحش، ظل، على ما يبدو، الميثاق الأساسي

لكل الدول للتمدنية. فالتمسح، للتشرد، التائه، لا يطلب سنداً لتملك نتاج عمل جواره سوى سند تفرقه في القوة أو مهارته في الاستيلاء على فريسته. وللمتمدن يتصرف، على وجه الثقة، على الرغم من أن ذلك يجري بصورة مقنعة، بموجب المبادئ نفسها. إن وسائلهما مختلفة، ولكن أغراضهما وغاياتهما واحدة".

وقد طرحت المسألة الاجتماعية في إنكلترا، عام ١٨٣٧، بالتعابير نفسها التي طرحت ها في فرنسا في برهة الثورة. والأرستقراطية والبرجوازية كانتا تلعبان، حيال الأمة، الدور "القاتل والمدمر" نفسه: فقد استولت النبالة على الأرض، واستولت الطبقة الوسطى على المال والائتمان. والبروليتاريون الذين لا يملكون أرضاً ولا مالاً كانوا في حالة عبودية مطلقة أمام هؤلاء المقتصبين. فالهدف هو، إذن، "للساواة الاجتماعية للجميع"، "الوسيلة هي" "للساواة السياسية لكل واحد وللجميع". وللوصول إلى ذلك، يجب تنظيم الطبقات الكادحة بصورة ناجحة. فيدعو أوبريان النقابات، إذن، إلى الانخراط في المعركة من أجل الاقتراع العام. ولا شك في كون العمل الاقتصادي للنقابات مفيداً، ولكن العمل السياسي أكثر نجاعة وضرورة بكثير. فيما أن سلطة صنع القوانين هي في أيدي الطبقات الغنية التي تسيطر على البرلمان وما ألقا تستخدم القسانون لتحل عبودية الطبقات للنتجة، فليس الاقتراع العام هو الذي سيجعل العمال قادرين على وضع حد للاستغلال والإطاحة بتنظيم اجتماعي تصفي وغير عادل.

ومضى أوبريان أبعد من ذلك فيهاجم، منذ بعض نصوص "المدافع عن الفقير"، الملكية نفسها: "الملكية بالمعنى الحديث للكلمة تعني الحق الذي يملكه (أ) في اقتطاع حصته من نتاج (ب) بموجب القانون وذلك، بالطبع، دون موافقة (ب) ودون إعطائه معادلاً. هذا هو المعنى الحديث للملكية: فهجمة الملكية هي، بالتالي، عني مهاجمة السرقة". إلا أن العمل

من أجل محاربة الملكية، "مصدر كل شر"، يجب أن يكون سياسياً وليس اقتصادياً على اعتبار أن المهم هو السيطرة على القانون، أي على الدولة. فأوبريان يعود، دائماً، إذن، إلى الاقتراع العام، مطلب الليثاقية الأسمى. وبالصورة نفسها، يكشف تعارضاً أساسياً بين الكسالى والعمال: "المؤسسات تضع المتحجّين في حالة ينفي عليهم فيها، أن يموتوا جوعاً أو أن يبيعوا نتاجهم بجزء من قيمته. فعملنا يصنع ثروة الفئسي. وحرماننا تصنع متعة، ودموعنا ضرورية لسقاية حديقة ازدهاره. وفي مثل هذا الوضع للأشياء، لا يمكن، ولا يجب أن يكون هناك أي مهاد في للشاعر أو في المصالح بيننا من أجل غايات اجتماعية". ولكن نتيجة هذا النقد لصالح نضال الطبقات هي، أيضاً، الدعوة إلى الاقتراع العام، الدواء الكلبي القدرة والمطلق.

وتصطبغ ميول أوبريان الاشتراكية بضروب حنين زراعية، وهو ما عكس وتراً حساساً لدى الليثاقين الذين أرهقهم بؤس حياة المدينة. وأوبريان يؤمن بالقيمة الإيجابية للحياة الريفية من أجل إحياء النفوس وصنع بشرية فاضلة وريئة وسعيدة. فالإنسان "الذي تحيط به أنواع جمال الأرض ويقع تحت عين السماء نفسها" يرتفع أخلاقياً بدلاً من أن ينحط "في جو المدينة المظلم ووسط الضوضاء والمياج في الورشيات" (ناشيونال ريفورمر، ٧ كانون الثاني ١٨٣٧). وإلى هذه الحجج الأخلاقية تضاف حجج اقتصادية: فالزراعة تبقى أكثر المشاغل فائدة لمجموع جماعة، وازدهارها هو، وحده، الذي يستطيع أن يضمن الرخاء لجملة المجتمع. وتطالب هذه الاعتبارات الماضوية بشكاوى حارقة من "التسويرات" وقوانين القمح، الجريمتين العظيمتين اللتين ارتكبتهما الأرستقراطية الإنكليزية، الأولى ضد الفلاحين بتجريدهم من أراضيهم وإرغامهم على الهجرة إلى المدن، والأخرى ضد العمال الصناعيين بإرغامهم برفع أسعار الخبز، على قبول أحور جماعة.

ومن أجل وضع حد لهذا الاستيلاء على الأرض من قبل الملاكين، يقترح

أوبريان الثأميم. فالأرض هي، بالفعل، ملكية قومية، ولكن هذه الاستعادة للأرض من جانب الأمة يؤدي إلى إعادة توزيع بين المواطنين. فسوف ينبغي تأجير الأرض لصاحب أكبر عرض، والأمة هي التي تحدد حجم المزارع والتوزيع على أساس الأسر واستخدام الأراضي للفلاحة أو للرعي إلخ... وهكذا سيمضي الربيع متزايداً، وهو ما سوف يفيد الجماعة على اعتبار أنها مستعملة في تمويل النفقات العامة. ويجب أن يكمل هذا التمويل للبنى الاقتصادية بإصلاح التبادل وإصلاح النظام النقدي، وهما موضوعان عولجا كثيراً في حملات اللياقين الذين استلهموا الأفكار الأوينية (استبدال قسائم عمل بالنقد، تبادل منصف للقيم وخلق مخازن عامة، لهذا الغرض، من جانب الدولة). وبصورة موازنة كذلك، ينادي أوبريان بعلاجات أخرى أكثر كلاسيكية: خفض الدين العام، مصرف وطني يملكه الدولة، مراجعة لنظام الضرائب، الفصل بين الكنيسة والدولة، حرية الصحافة النامية. ووسط هذا الغليان الذي لا يظفر من تناقض، تطفو فكرة ديمقراطية اجتماعية معادية لكل احتكار، مؤيدة للمساواة والعدالة. وفي نهاية المطاف، لم يوضع حق الملكية ولا الربح موضع مسائلة. فأوبريان يؤكد نفسه كـ "اجتماعي- راديكالي" أكثر منه كاشتراكي. ولكن التعلق بالمصلحة العامة وحسن التضامن والتعاطف مع التعاونيات الأوينية حزنه، خفية عنه أحياناً، إلى دروب متصفة بالاشتراكية. وهذا درس لن ينساه المستمعون إليه ولا قارئوه.

"مع الميثاق والملكية العامة للأرض والنقد والائتمان، سيكشف الشعب سريعاً، روائع الإنتاج والتوزيع والتبادل التي يستطيع أن يحققها العمل شراكة بالمقارنة مع العمل الفردي. وهكذا سوف تبني، تدريجياً، الحالة الاجتماعية الحقيقية، حقيقة الاشتراكية التي ليست، الآن، إلا في مرحلة الحلم. وما من شك في أن النتائج الأخيرة ستكون السيادة العامة للجموع لن يكون مختلفاً اختلافاً أساسياً عن ذلك الذي يتصوره أوين. ولكن

الفكرة القائلة أننا نستطيع القفز، دفعة واحدة، من مجتمعنا الحالي، غير العادل والفاقد، إلى فردوس أوين دون أن نكون قد اعترفنا، أولاً، بحقوق الإنسان ودون أن نكون قد وضعنا قانوناً واحداً لإنقاذ الشعب من حالة التبلد التي ألقي، به، إليها، الجهل والاستعباد، هذه الفكرة حلم" (ناشيونال ريفورمر، ٣٠ كانون الثاني ١٨٤٧).

### مركبات الميثاقية ودلائلها

إن إعطاء الأولوية، في الميثاقية، لهدف منهجي يعني جهلاً تاماً لطبيعة الحركة. فالميثاقية تقابل، قبل كل شيء، ديناميكية عمالية. والممارسة المطلوبة والمطلوبة العمالية تتداخلان فيها باستمرار. ولذلك فإن اندفاعه التحرير السياسي والاجتماعي تؤدي إلى وعي ثوري. وقد ألحقت الدراسات الحديثة على المركبات الاجتماعية والجغرافية للميثاقية، في حين أن أعمالاً أقدم ركزت على صراعات التكيف والأشخاص.

لقد وعى الميثاقيون، على الصعيد الاجتماعي، وعياً تاماً لكونهم يطلقون حركة طبقية. فـ "انقسام الطبقات" الذي تعده "نورثرن ستار" التعبير عن قانون طبيعي وتاريخي يشهر ضد شعار "اتحاد المشاعر" الذي نادى به أنصار التحالف مع البروجوازية الراديكالية. فكان الفقراء ضد الأغنياء هو رهان واضح وضحاً خاصاً في الشمال الصناعي حيث انضمت الجماهير، تلقائياً، إلى رؤية نضال موجه ضد طغيان مزدوج، طغيان أرباب العمل وطغيان الدولة. فالاستغلال الاقتصادي وسلطة الدولة يسيران جنباً إلى جنب. ومن هنا جاءت الصلة بين الإصلاح السياسي وتحويل المجتمع. وليس أنفلز وحده، هو الذي يلاحظ أن "الميثاقين هم، في كل مكان، بروليتاريون، يمثلو طبقته"، فـ "المجلد السنوي" للموزون جداً هو الذي يتحدث، عام ١٨٣٩، عن "ثورة موجهة، صراحة، ضد الطبقات الوسطى". ومدلول تناقض الطبقات، وهو موضوع يتكرر، دون كلل، في الدعاية للميثاقية للكروبة أو الشفهية، عولج

معالجة خاصة من جانب أو كونر: "المجتمع، بكامله، مقسوم إلى طبقتين، الغني للضطهاد والفقير للضطهاد. والأغنياء المضطهدون متفرون بسبب كمية من الأسباب، في حين أن كل صلات مصلحة العقل والعدالة توحد بين الفقراء للضطهدين". (نورثون سنار، ٤ أيار ١٨٣٩). فالوعي الطبقي حاد، إذن، لدى الجانين، لدى البورجوازية كما لدى العمال. والأمر هو، فقط، كما أشار آزابريخ، أن اللياقية قد برهنت على قوة الطبقة البورجوازية أكثر مما برهنت على ضروب ضعف الطبقة العاملة انجالية إلى درجة كافية.

وعلى الصعيد الجغرافي، سلطت الأضواء، حديثاً، على تنوع الأوضاع المحلية. وليس الأمر، فقط، أن التباين فاقع بين لندن والشمال الصناعي، بل إن ميزان القوى يختلف من مدينة إلى أخرى. ففي لندن، بقي الحرفيون، على إثر لوفيت و"رابطة عمال لندن"، حساسين لتأثيرات الراديكالية السياسية وكانوا مستعدين للانضمام إلى كل المصلحين، حتى المعتدلين منهم، للحصول على الميثاق. وللناطق الصناعية في الشمال الشرقي (حوالي ليدز وبرادفورد وشيفيلد) وفي الشمال الغربي (مانشستر، بولتون، ستوكبورت، هاليفاكس) وفي المناطق الوسطى (برمنغهام، نوتنغهام، ليشستر) وفي اسكتلندا التي تقع، فيها، معاقل الحركة، كانت جماهير الميثاقين فيها تأتي من اللون القديم التي بقي العمل اليدوي فيها أكثر مما تأتي من الصناعة الكبيرة للمكنة. وفي جميع الأحوال، أفلتت بعض المناطق أو المدن التي كانت في أوج التوسع الصناعي من الهزاج الاجتماعي كلياً تقريباً.

وقد كانت الخطة التي يجب اتباعها موضع مناقشات لا تخصى بين القادة الميثاقين. فقد تواجه العمليون والرومنطقيون في مناقشات عملة لا نهاية لها. وقد ازدهر خطاب مزدوج: خطاب "القوة الأخلاقية" وخطاب "القوة الجسدية". ففي حين كان لوفيت وهينريشون وآسود يدافعون

عن المنهج الأول ("نريد مجد انتصار سلمي وبركته، نريد ضرب إرهاب العدو، ومع ذلك لا نريد مس شجرة من رأسه"، على حد قول راديكالي اتحاد برمنغهام السياسي)، لم يكن أوكونر وفروست وهارين يترددون في إلقاء خطاب ملتهبة وإشهار تهديدات لم يكونوا، من جهة أخرى، مستعدين، أبداً، لتنفيذها. فقد زجج هارناي عام ١٨٣٩، قائلاً: "لا توجد حجة مثل السيف- والبندقية، لا رد عليها". أما أوبريان الذي بدأ باستعمال لغة قوة فقد تحول إلى النشاط الشرعي منذ أن فهم أن استخدام القوة لا يستقدم الثورة ولن يؤدي إلا إلى مذابح للعمال. ولكن التمييز الواضح إلى هذا الحد والذي أقامه المؤرخون اليساريون بين أنصار "القوة الجسدية" وأنصار "القوة الأخلاقية" غالباً ما يكون مضطرباً. فكثير من الميثاقين انزلقوا من اتجاه إلى آخر بموجب الرهات أو الأمكنة أو موقف الحكومة والجيش والسلطات المحلية. فقد اختلطت الدعوات إلى العنف، بل إلى الانتفاضة، بالتصريحات السلمية للأفراد أنفسهم، في القمة (أوكونر، أوبريان) كما في القاعدة. وكان المتطرفون المعززون من بين "المعاطف المهترئة" و"الذقون غير المخلوقة جيداً"، في يوركشاير، متفقين مع معتدلي لندن أو برمنغهام على تبنى صيغة: "سليماً إن أمكن، بالقوة إن كان ذلك ضرورياً". ولا شك في أن المناقشات التي لا تنتهي حول التكتيك قد قوت من خصومات الأشخاص - أحد جراح الحركة الميثاقية - ولكنها أخفت، خاصة، خلف الضبابات البلاغية، المسألة الهامة، مسألة الأهداف: فالوسائل بدت أهم من الغاية. وهناك سمعة أحمرة للميثاقية هي أنها خلقت أسطورة تاريخية. فالميثاقية، وهي حلقة مميّدة من حلقات التقليد الديمقراطي، لعبت، في تاريخ الاشتراكية الإنكليزية، دوراً مشابهاً لدور عام ١٧٩٣ ولدور الكومونة في نمو الاشتراكية الفرنسية. فسوف يذكر "الأحاديث الكبرى" للميثاقين كمناذج حتى ولو لم يكونوا جماعيين. وسوف يحس المناضلون العمال بأنفسهم متضامنين مع مثاهم وعذاباتهم وتضالاهم.

## فهرس الجزء الأول - القسم الأول

مقدمة..... ٣

المدخل، جاك دروز..... ٨

### القسم الأول :

الطوباويات الاشتراكية حتى الثورة الصناعية ..... ٢٥

الفصل الأول - التقاليد المساواتية والطوباوية في الشرق : جاك شيسنو ..... ٢٧

الفصل الثاني - الأصول القديّة للاشتراكية : كلود موسيه ..... ٦٤

الفصل الثالث - الطوباويات الاشتراكية في فجر الأزمنة الحديثة : جاك دروز ..... ١١٣

الفصل الرابع - الأنوار والنقد الاجتماعي والطوباوية خلال القرن الثامن عشر الفرنسي :

ألبير سوبول ..... ١٣٠

الفصل الخامس - الطوباوية والثورة الفرنسية : ألبير سوبول ..... ٢٦١

### القسم الثاني :

الاشتراكية والطوباوية في الأزمنة الأولى من العصر الصناعي ..... ٣٤٧

الفصل الأول - الاشتراكية في انكلترا حتى عام ١٨٤٨ : فرانسوا بيلاريدا ..... ٣٤٨



ليست الاشتراكية جديدة، فقد يكون عمرها  
عمر الإنسان، وكذلك الظلم والبحث عن العدالة إلا  
أنها بقيت تصوراً طويلاً عن عباقرة من مقياس  
أفلاطون وجان جاك روسو.. وغيرهما أنفسهم حتى  
القرن التاسع عشر حيث بدأ مفهومها يصير  
اجرائياً مع برودون وفورييه وغيرهما.

هذه الاجرائية أخذت شكلها الأدق والأكثر  
علمية مع ماركس وأنكليز والقيادات الشيوعية في  
القرن التاسع عشر والعشرين، وسوف تنهض في  
السنوات المقبلة من الكبوة التي أصابتها مع انهيار  
الاتحاد السوفييتي على الخصوص أن التفاوت في  
الثروات يصير اليوم بمثابة فضيحة انسانية.

فالكتاب هذا بأجزائه الخمسة والذي يسعد  
وزارة الثقافة أن تقدمه لقراءها يدعو حقاً إلى  
التفكير، لا لأنه يؤرخ لمفهوم الاشتراكية وحسب، بل  
يرسم ملحمة صراع الانسان مع الظلم.

الطابع وزارة الثقافة

دمشق ١٩٩٩

في الأقطار العربية ما يعادل

٦٠٠ ل.س.

سعر النسخة داخل القطر

٣٠٠ ل.س.